UNIVERSIDAD DE MURCIA
ÁREA DE HISTORIA ANTIGUA

ANTIGÜEDAD Y CRISTIANISMO

MONOGRAFÍAS HISTÓRICAS SOBRE LA ANTIGÜEDAD TARDÍA

XVII



José Antonio Molina Gómez

LA EXÉGESIS COMO INSTRUMENTO DE CREACIÓN CULTURAL. EL TESTIMONIO DE LAS OBRAS DE GREGORIO DE ELBIRA

2000

UNIVERSIDAD DE MURCIA
ÁREA DE HISTORIA ANTIGUA

ANTIGÜEDAD Y CRISTIANISMO

MONOGRAFÍAS HISTÓRICAS SOBRE LA ANTIGÜEDAD TARDÍA

Serie dirigida por el Dr. D. Antonino González Blanco

XVII

José Antonio Molina Gómez

LA EXÉGESIS COMO INSTRUMENTO DE CREACIÓN CULTURAL. EL TESTIMONIO DE LAS OBRAS DE GREGORIO DE ELBIRA

2000

ANTIGÜEDAD Y CRISTIANISMO
Monografías históricas sobre la Antigüedad tardía

Servicio de Publicaciones
I.S.S.N.: 0214-7165
Depósito Legal: MU-416-1988
Fotocomposición e impresión: COMPOBELL, S.L. Murcia

ÍNDICE

La exégesis como instrumento de creación cultural. El testimonio de las obras de Gregorio de Elbira, **Antig. crist. (Murcia) XVII, 2000, págs. 9-12**

LA EXÉGESIS: PROCESO INTELECTUAL Y GÉNESIS CULTURAL

Es un placer presentar ante los estudiosos de la Historia Antigua un tema estrictamente histórico, pero no habitual. El mundo de la hermenéutica, central en el problema de la comprensión histórica, con frecuencia se elude y se sacrifica a la pretensión de una «objetividad» siempre problemática sobre todo si no se atiende a la fundamentación gnoseológica de nuestra documentación, por lo que un esfuerzo como el que presentamos es motivo de ilusión y gozo.

Además, estamos ante un problema histórico de enorme calado. En efecto es bien sabido que los escritores, incluidos los historiadores, suelen proyectar el mundo de sus ideas al hacer la selección de sus temas de estudio y que la dialéctica del pensamiento parte siempre de los intereses y ambiente del grupo se encuentra inserto el escritor. Así ha sido siempre y lo será inevitablemente. Cuando Heródoto escribe los libros de sus Historias cuenta todo lo que cuenta para cantar la gloria de los griegos y cuando Tucídides pretende escribir con objetividad una guerra de gran trascendencia para la evolución de todo el universo helénico, lo que escribe es ese universo griego tal como él lo concibe, homogeneizándolo, sin atender a sus enormes diferencias, sin mostrar sus contradicciones reales, sino únicamente las que a él, un ateniense patriota, se le aparecen. Tal es la condición ser humano: la exégesis de la vida la hacemos siempre condicionados por el entretejido espiritual en el que estamos ubicados.

Las fuentes históricas son la plasmación de una tradición que está enmarcada en el mundo de la cultura y del espíritu y de las cosmovisiones. Leerlas ha sido siempre una aventura. La frase de Heráclito según la cual «no nos bañamos dos veces en el mismo río» es exacta también en el sentido de que no leemos dos veces el mismo texto. Es posible que el texto sea el mismo, pero nuestra cabeza no es la misma y cada momento ve cosas diferentes en la misma sucesión de palabras. Esa es la razón de la perenne actualidad de los clásicos. Precisamente porque han formulado los temas en riqueza de vida y de verbo, pueden ser leídos y decir a cada persona y mucho más a cada generación lo que a priori no podríamos imaginar.

¿Cuál es el proceso que siguen los «lectores» que leen contenidos distintos en las mismas frases? Es el proceso deductivo. Partiendo de las ideas o imágenes que reflejan los textos y

empleando como segunda premisa las sensaciones de su mundo propio se sacan conclusiones que vistas de cerca parecen incuestionables, pero que al paso del tiempo se ven como discutibles e incluso como no adecuadas y hasta falsas.

La exégesis histórica, mientras la historia fue una rama de la retórica era evidentemente así, pero incluso tras del aterrizaje en el dominio de la crítica sigue habiendo mucho de lo mismo. Baste leer a los críticos del historicismo, según los cuales toda esa corriente historiográfica habría sido la responsable de todos los males del siglo XX. Si ello ha sido así, evidentemente que no ha sido por ser críticos sino por la exégesis que han hecho bajo apariencia de rigor crítico.

Y nada digamos de las pretensiones críticas de los críticos, todas las cuales parten de un concepto de crítica científica que supone lo que tiene que demostrar. La crítica ha sido siempre no una exégesis sino una eiségesis, operación por la que hacemos decir a los textos lo que nos interesa que digan, seamos o no conscientes de ello. Algo de esto han olfateado los pensadores del siglo XX en su segunda mitad, con Gadamer a la cabeza y los seguidores de la filosofía analítica en su compañía y los posteriores con mayor ahinco si cabe. Parece imposible desnudarse del propio yo para leer lo que cuenta la tradición de las fuentes históricas.

Tal entramado de ideas se entiende mejor si nos asomamos críticamente a la labor exegética de un autor determinado. En nuestro caso de Gregorio de Elvira. La lectura de sus obras, como ocurre con la mayoría de la literatura patrística puede parecer desesperante a primera vista. Una especie de Bolero de Rabel con repetición incansable de las mismas ideas en un lenguaje abstracto en el que parece que hubiera desaparecido una realidad social tangible. Frases generales que enuncian principios de comportamiento cuya fundamentación no queda muy clara cuando no aparece como plenamente infantil. Decididamente tras una lectura elemental y superficial de un autor como Gregorio Bético parecería que hay que dar la razón a los que han prescindido de esta abundantísima literatura para la noble tarea de escribir la historia.

Pero muy de otro modo comienzan a verse las cosas cuando se somete a análisis el testimonio: a un análisis lingüístico, filosófico y antropológico; cuando no leemos sus obras como meros receptores pasivos, sino como implicados en la contemplación de su tarea de líder espiritual de su época. Cuando le acompañamos en su tarea de crear ideología y de abrir caminos para la ilustración de los hombres del siglo IV. Con nuestra manera de pensar nos sentimos incómodos con la lógica del granadino y la sometemos a juicio. Y comenzamos a descubrir sus fundamentos, su forma de argumentar y el fruto de sus deducciones. Es entonces cuando nos percatamos de que estamos asistiendo al alumbramiento de un mundo y la lectura adquiere luces genesíacas. La experiencia deja de ser anodina para llenarse de vida, de tensión y de mordiente.

Nos encontramos primero con el método. La exégesis cristiana ya aparece adulta tanto como modo de proceder como en sus instrumentos y riqueza conceptual de símbolos y concepciones del texto bíblico. ¿Desde cuando? Ciertamente ya con Orígenes. ¿Conocía Gregorio de Elbira las obras del maestro alejandrino? ¿Estamos ante un nuevo punto de partida para escudriñar la presencia del Oriente en la vida espiritual de Occidente? Estas preguntas y muchas más que podemos hacernos son de la mayor importancia.

Pero lo más llamativo son las concreciones de la práctica exegética. Ahí es donde se constata el interés de nuestro análisis. Se ha estudiado la crisis del mundo antiguo desde muchos puntos de vista, pero no desde este. Se han definido aspectos en los que tal crisis se percibe. Se han apuntado razones de por qué la sociedad romana clásica va sufriendo la metamorfosis que la

convierte en un mundo más contemplativo, más emotivo, menos razonable y más místico. Pero no se han estudiado los caminos por los que el hombre del siglo IV en adelante se va convenciendo a sí mismo de que hace bien al actuar como actúa. El proceso educativo interno por el que la sociedad en la segunda mitad del siglo IV se autojustifica, sólo se ve a través de la exégesis que hace de los documentos antiguos, tanto en el campo pagano como en el cristiano.

Lo curioso del caso es que el modo de pensar cristiano no parecía en principio muy apto ni para igualarse con el pagano ni menos aún para convertirse en una doctrina política capaz de servir de base a realidades estatales concretas. Su orientación hacia la escatología, su modo de argumentar enseñando a usar las cosas como si no se usaran, a vivir como transeúntes por el mundo sin echar raíces, y sobre todo la radical igualdad de todo ante Dios y ante los hombres era difícilmente compaginable con una realización política concreta y menos aún con una herencia clásica como era la romana con una organización muy anclada en las gentilidades y bien convencida de la diferencia radical entre los hombres. Pero ocurrió el portento: los cristianos llegan a pensar de modo similar a los paganos. Y el camino por el que ocurre esta tansformación es la exégesis.

La aceptación de la Iglesia por parte del mundo romano crea un tiempo nuevo en la conciencia cristiana. Se descubre el papel providencial del Imperio Romano en el advenimiento del tiempo de plenitud que se comienza a vivir y la realidad se ve con otros ojos. Es a partir de tales coordenadas como se replantea la exégesis.

La canonización de la Biblia con el relieve que a través del fenómeno adquiere el Antiguo Testamento, permite replantear muchos temas políticos que eran inconcebibles para la mentalidad de escatología inminente propia de los primeros siglos cristianos. El Antiguo Testamento nos presenta una historia concreta política, con reyes y magnates como los que se daban en el mundo romano del siglo IV.

La sacralización del texto bíblico, de todo el texto de la Biblia, con la sapiencialización consecuente de cada una de sus frases, crea un arsenal de sentencias para todos los gustos y mediante el uso descontextualizado de las mismas, hay argumentos para defender cualquier postura moral o política.

El pensamiento, además, se hace simbólico. No se razona con lógica deductiva crítica. Se deja de lado la dimensión histórica y progresiva de la revelación. El pensamiento se instala en categorías cósmicas que hacen de los fenómenos y acontecimientos instrumentos manifestativos del obrar divino. Se parte de la evidencia contemporánea interpretada como voluntad de Dios —modo de proceder que ya hemos indicado es común y normal a la manera de «leer» los documentos en todos los tiempos—. Los personajes y acontecimientos del pasado se interpretan como símbolos unívocos con el modo de pensar y con la misma realidad contemporánea que se está viviendo. Y partir de ahí ya todo es posible.

El cristianismo que había predicado por boca de su Fundador la total confianza en Dios («mirad las aves del cielo como no siembran ni siegan...» «no os preocupéis de lo que hayáis de decir...») recuerda aquello de «a Dios rogando y con el mazo dando», se llena de modo de pensar romano, acepta la práctica jurídica como modo de organizar la convivencia. Nada de «a quien te pida la túnica, dale también el manto»; nada de «no acudir a los tribunales externos» que aconsejaba San Pablo; si Dios ha hecho que los obispos se conviertan en jueces civiles es que la Iglesia deberá acomodar su proceder a las realidades del mundo. Así San Agustín y San Juan Crisóstomo independientemente formulan la doctrina de la Iglesia como «sociedad perfecta» con capacidad de legislar y de organizar una convivencia política en la tierra.

Y dentro de este proceso, tomando parte activa en el mismo, Gregorio de Elvira, un autor cuya obra se había llegado a perder, difuminada en recuerdos nebulosos, y que sólo muy lentamente ha vuelto a la superficie de nuestra conciencia histórica, en el presente trabajo brilla con luz propia y se manifiesta poderosa en el empeño de crear el mundo nuevo que sale de la metamorfosis del antiguo.

El libro que presentamos es importante por muchas razones. Además de las ya indicadas, lo es también por el modo como ha sido realizado. Nada de intuiciones ni búsquedas o «prejuicios» externos al mismo. Nada de buscar en este autor lo que ya sabíamos por otros documentos o ámbitos de información. Ha sido la lectura meticulosa, ayudada por la realización de unas «concordancias» o estudio exhaustivo del léxico lo que ha permitido del Dr. Molina profundizar no sólo en el pensamiento del autor sino también en los caminos de la investigación.

Muy en particular ha sido la aplicación global de las viejas enseñanzas de la retórica literaria, trasunto de las formas ordinarias de ordenar y hacer trabajar al pensamiento popular lo que ha conferido a este libro una riqueza insondable que el lector podrá apreciar. Aquí la retórica se ha hecho hermenéutica al pasar de los instrumentos al planteamiento integral, holístico como hoy se prefiere decir, que lleva al autor a tratar de descubrir el mensaje total del autor comentado. Ha sido el empleo a fondo de los caminos de la hermenéutica en el sentido más global y más actual del procedimiento lo que ha permitido a nuestro novel autor volver a poner sobre el tapete la enorme importancia de la exégesis como procedimiento creador de ideología. Así se vuelve a potenciar de nuevo un viejo camino de la investigación que sólo en determinados ámbitos ha sido empleado, eso si magistralmente, a lo largo del último siglo. Seguramente que la dificultad que entraña su carácter esencialmente interdisciplinar permite ahora ser superada por la nueva instrumentación con que nos ha dotado el avance de la técnica y sobre todo por la libertad que ha conferido a nuestro momento actual el deshielo de las ideologías y el poderoso avance de la crítica filosófica potenciada por ese mismo deshielo. Auguramos, por ello, un nuevo florecimiento del método histórico-crítico en la lectura de nuestras fuentes históricas, fenómeno del que el presente libro es una buena muestra.

ANTONINO GONZÁLEZ BLANCO

La exégesis como instrumento de creación cultural. El testimonio de las obras de Gregorio de Elbira,
Antig. crist. (Murcia) XVII, 2000

GREGORIO DE ELBIRA A LA LUZ DE LA INVESTIGACIÓN MODERNA. ESTUDIOS SOBRE LA FIGURA DEL OBISPO BÉTICO HASTA FINALES DEL SIGLO XX

José Antonio Molina Gómez

RESUMEN

La figura del obispo hispánico Gregorio de Elbira (muerto hacia el 392) y su obra literaria han permanecido durante mucho tiempo en la oscuridad. Apenas sería hoy día una referencia más en el *De viris Illustribus* de San Jerónimo o poco más que un nombre semilegendario de una personalidad taumatúrgica mencionado entre los escritos de Marcelino y Faustino, y otras pocas fuentes, de no ser por la labor de recuperación y edición de sus obras llevada a cabo por la investigación moderna. Por ello, quizá nunca se subraye demasiado, que sus escritos se empezaron a recuperar a partir de una fecha tan relativamente reciente como 1906, gracias a la labor de A. Wilmart, que posibilitó la identificación y el análisis comparativo de obras genuinamente gregorianas, dejando al descubierto la obra homilética y teológica de este obispo, provincial y antiarriano, del siglo IV. No conviene olvidar tampoco un hecho cierto: que no todas las obras de Gregorio de Elbira han llegado hasta nosotros.

La recuperación (recuperación que es parcial, hasta que no se demuestre lo contrario) del patrimonio literario de Gregorio de Elbira fue una verdadera novedad y en palabras de Manlio Simonetti, una verdadera hazaña de la filología moderna. Cuando apareció parte de la obra perdida del obispo de Elbira, se dirigió de nuevo la atención sobre la personalidad de este Padre casi olvidado de la Iglesia hispánica, lo que supuso una primera aproximación desde el punto de vista doctrinal y teológico. Esto contribuyó de alguna manera a cierta marginación desde el campo de los estudios de la Historia pura (tanto de la historia «civil» como de la historia «cultural»). La ausencia de datos «reales» en la obra gregoriana (en el sentido de que no hay casi nada que «describa» la realidad material del siglo IV), no parecía hablar a favor de la

consideración de estos comentarios bíblicos como una fuente histórica en el sentido habitual de la expresión, fuera del ámbito teológico-doctrinal.

Sin embargo, lo que pretendemos demostrar en este trabajo es precisamente lo contrario: que la figura del obispo bético y su obra no son algo únicamente importante para la historia doctrinal de la Hispania romana, sino que puede ayudar también a reconstruir efectivamente la historia de la Península Ibérica en una época en que la documentación escasea. La obra del obispo bético refleja un auténtico proceso creador de cosmovisiones, que definen el mundo del Bajo Imperio, mundo con del que la Bética romana forma parte integrante. Este proceso creador utiliza la exégesis bíblica de tendencia alegórica como auténtico medio de expresión. Creemos que la obra gregoriana puede llegar a constituirse en una atalaya privilegiada desde donde se puede contemplar la vida religiosa tal y como era entendida en una pequeña ciudad bética de la Hispania romana, así como la concepción del tiempo y del poder, del cuerpo social, de las minorías políticas y los problemas derivados de los conflictos contra los «enemigos» de la Iglesia, herejes, judíos y paganos, es decir, todos los elementos que definen la sociedad romana del siglo IV, y todo ello formulado a través del comentario bíblico, fuente esencial de creación cultural en este momento histórico.

Gregorio de Elbira es representante de una situación nueva y su obra representa la materialización de la ideología naciente en la que preocupaciones de corte religioso están suplantando la vieja concepción civil de *ciuitas* y están proporcionando otra completamente nueva, una *ciuitas* celestial. Es testimonio de un cambio social y de mentalidad, que muestra la transición de una sociedad civil a una sociedad de mentalidad casi monástica. Gregorio de Elbira anticipa y forma parte de la misma concepción que animará en Occidente a san Agustín y en Oriente a san Juan Crisóstomo. Precisamente nos muestra Gregorio de Elbira que la Bética del siglo IV es una parte integral de la realidad del mundo romano, y deja ver una clara integración y complementación entre la historia particular de la sociedad provincial de la Bética y la historia general del Bajo Imperio.

SUMMARY

The image of the Hispanic Bishop Gregory of Elbira (deceased in 392) and his literary work has remained in obscurity during a very long period of time. Today it would be just one more reference mentioned in St. Jerome‘s *De Viris Illustribus*, or little more than a semi-legendary name of a taumaturgic personality mentioned in the writings of Marcellinus and Faustinus and of a few other sources if it were not for the labor of recovery and edition of his works carried out by modern investigators. This recovery did not begin until as late as 1906 and this was thanks to the work of A. Wilmart, who made possible the identification and comparative analysis of known Gregorian works. These studies brought to light the homiletic and theological work of this provincial and anti-Arian bishop of the fourth century. Nor should it be forgotten that not all of the works of Gregory of Elbira have come down to our times.

The recovery, which is only partial until proven otherwise, of the literary patrimony of Gregory of Elbira was indeed a surprise, and in the words of Manlio Simonetti, an important achievement carried out by modern philologists. When a part of the lost works of the Bishop of Elbira were found attention was once again drawn to the almost forgotten Father of the Hispanic Church and opened the way to a new approximation to his works from a doctrinal and theological point of view. This contributed in a certain degree to a slight exclusion from the study of

History as such (that is, of the fields of «civil» and «cultural» history). The lack of concise data in the Gregorian works (in the sense that there is nothing that describes the material reality of the fourth century), did not favor the point of view that these Biblical commentaries were a historical source in the habitual sense, outside of the theological-doctrinal setting.

However, what we will try to demonstrate in this study is precisely the contrary- that the image of the Baetic Bishop and his works are not only quite important in regards to the doctrinal history of the Roman Spain, but also that they can help reconstruct more concisely the history of the Iberian Peninsula in which there is a great lack of available documentation. The works of the Bishop Gregory of Elbira reflect an authentic creative process of cosmovisions which define the Roman Baetic world during the period of the Late Roman Empire, a world in which the Roman Baetia forms an integral part. This creative process uses the Biblical exegesis of alegorical tendencies as an authentic means of expression. We believe that the Gregorian works could in the future constitute a privileged observation point from which the religions can be contemplated just as they were understood in a small Baetic city of the Roman Spain. And they will also permit us understand the conception of time and power, of the social body, of the political minorities and the problems resulting from the conflicts between the enemies of the church (heretics, Jews and pagans), that is to say, all of the elements which made up this Roman society in the fourth century. All of this is formulated by means of a Biblical commentary, the essential source of the cultural creation in this historical moment.

Gregory of Elbira is representative of a new situation and his works represent the materialization of the nascent religious ideology in which the worries of religious character were replacing the older civil concept of the *ciuitas* and are providing another completely new one- a celestial *ciuitas*. They are the testimony not only of a social change but also one of mentality which shows the transition of a civil socity into a society with an almost monastic mentality. Gregory of Elbira anticipates and forms part of the same concept that in the West animated St. Augustine and in the East, St. John Chrysostom. Gregory of Elbira shows us with great accuracy that the Baetica in the fourth century is an integral part of the reality of the Roman world and lets us see a clear integration and complementation between the particular history of the provincial society of the Baetica and the general history of the Later Roman Empire.

INTRODUCCIÓN

Este trabajo pretende aclarar el panorama social e ideológico de la Hispania bajoimperial, según las obras de san Gregorio, obispo de la ciudad bética de Elbira, que cuenta con una producción relativamente larga, estudiada sobre todo desde el punto de vista de la teología y el dogma, y en bastante menor medida desde un punto de vista histórico. Dada la pobreza de fuentes documentales, la obra relativamente extensa de san Gregorio Bético (fechada con bastante seguridad entre los años 360-380), y todavía poco conocida, brindaba una buena oportunidad para intentar reconstruir la imagen histórica que de la sociedad del sur de la Península ibérica nos faltaba. No puede tratarse aquí de una biografía convencional, porque las obras gregorianas no nos dan datos «convencionales», como fechas o nombres propios. Entre la obra perdida de Gregorio de Elbira debió haber cartas (como sabemos bien por Eusebio de Vercelli), que nos hubieran dado datos reveladores, pero que no hemos llegado a conocer. La obra de Gregorio de Elbira, sin embargo, es rica en otra serie de datos. Constituye un mirador desde el cual observar la vida religiosa y cultural en una pequeña ciudad bética de la Hispania

romana y a la vez en todo el ámbito cultural similar. La concepción del tiempo y de la dinámica histórica, del cuerpo social, de las minorías políticas y los problemas derivados de los conflictos «heréticos» encuentran su reflejo en la obra de san Gregorio de Elbira. De lo que se trata es de buscar la imagen del mundo y concepciones vitales imperantes en Iliberri y que todavía son visibles en la obra gregoriana.

Más que en ningún otro tema de estudio, es necesario recordar pormenorizadamente la historia de la investigación dedicada a Gregorio de Elbira, porque la definición y estudio crítico de sus obras, es algo que sólo tardíamente ha podido hacer la investigación moderna. Hasta la primera mitad del siglo XX Gregorio de Elbira era un autor casi desconocido. En este capítulo veremos los antecedentes al tema de nuestro estudio, la problemática de la historiografía y las fuentes. Tanto el estudio de los autores antiguos como el de los modernos plantea grandes dudas y nos moveremos a partir de ahora en un terreno resbaladizo, donde mucho de lo que vamos a exponer se encuentra todavía abierto al debate, sin que se haya dicho aún la última palabra. Debemos comenzar primeramente por las fuentes que nos hablan del obispo bético, escasas y controvertidas como veremos. A continuación nos ocuparemos de la crítica científica y su papel en la labor de restitución del patrimonio literario del obispo de Eliberri, que hasta época relativamente reciente estaba perdido y adscrito a otros autores. Sólo estudios recientes han revelado la existencia de unos ensayos teológicos importantes. De esta forma ha ido apareciendo más nítida en nuestro horizonte la personalidad histórica de Gregorio de Elbira.

1. VIDA DE SAN GREGORIO DE ELBIRA: DOCUMENTOS Y DISCUSIONES

Las fuentes que nos hablan de Gregorio de Elbira son muy escasas y de difícil interpretación. Apenas se sabe nada cierto, ni siquiera las fechas exactas de su nacimiento ni de su muerte (327?-392?). Una de las pocas alusiones biográficas la encontramos en san Jerónimo:

> *Gregorius Baeticus Eliberi episcopus usque ad extremam senectutem diuersos mediocri sermone tractatus composuit et de fide elegantem librum, qui hodieque superesse dicitur*[1].

San Jerónimo escribe hacia 392, fecha en la que Gregorio de Elbira aún vivía (*qui hodieque superesse dicitur*), aunque ya muy entrado en edad (*extremam senectutem).* El breve aserto de san Jerónimo nos dice que efectivamente era obispo de Elbira *(Eliberi episcopus)*, pero también hace alusión a su obra intelectual, concretamente cita unos tratados y un ensayo teológico sobre la fe (*diuersos mediocri sermone tractatus composuit et de fide elegantem librum*). Estamos siendo informados de la actividad literaria de Gregorio de Elbira. De un lado unos tratados *mediocri sermone*; esta expresión ha dado pie a que la obra de Gregorio de Elbira recibiera el juicio de «mediocre» en el sentido actual de la palabra, por autores como Gams, Sychowski,

1 *De uiris illustribus,* 105 *PL* 23, 742; sobre la interpretación de pasaje seguimos principalmente la interpretación, y la erudición, de LEJAY, P., «L'Heritage de Grégoire d'Elvire» *Rben* XXV, 1908, 435-457; de MAZORRA, E., «El patrimonio literario de Gregorio de Elvira» *EstEcle.* 42, 1947, 387-397; y también de DOMÍNGUEZ DEL VAL, U., «Herencia literaria de Gregorio de Elvira» *Helmántica* 74, 1973, 281-357.

Leclercq o Palanque y últimamente por García Conde[2]. Sin embargo tal afirmación siempre ha sido discutida. Para una parte de la historiografía, san Jerónimo venía más bien a referirse a tratados sencillos y sin sujección a las leyes de la retórica, es decir, sin complicación formal, especialmente pensados por su sencillez para llegar a todos los fieles. Tal es la opinión del principal conocedor de la obra del Eliberitano, A. Wilmart[3] y lo mismo argumentaron otros investigadores como Lejay, Bardenhewer, Villada y A. C. Vega[4]. En principio los términos *elegans* y *mediocre* se entendieron sólo desde el punto de vista de la retórica.

La expresión *tractatus* alude en san Jerónimo a los comentarios bíblicos, como dice Lejay: «Tractatus peut avoir plusieurs sens. Mais il es surtout employé à propos de commentaires bibliques»[5]. Domínguez del Val siguiéndole muy de cerca comparte idéntica expresión sobre la naturaleza del término *tractatus*: «El término *tractatus* puede tener muchos sentidos. Prevalece, sin embargo, entre todos aquellos aquel por el que se designan los comentarios bíblicos»[6]. Son numerosos los pasajes en los que san Jerónimo utiliza ese sentido concreto[7]. En el caso de san Gregorio de Elbira sabemos que la palabra se amolda perfectamente pues sus tratados son precisamante obras exegéticas que comentan pasajes bíblicos. Aparte de esos tratados de estilo «sencillo», se habla además de un libro cuyo tema es la fe (*de fide*) y que está redactado esta vez con cuidado y erudición (*elegantem librum*). La expresión *elegans* vendría, según dice un sector de la investigación, a referirse a un estilo más alambicado y cuidado que los *tractatus*[8]. Ya que sabemos que su tratado teológico sobre la fe es precisamente muy cuidado y denso en contenido, se ha pensado que tal estilo estaría muy lejos de las de las «sencillas» homilías.

Mazorra resume así los datos que han podido extraerse del breve informe de san Jerónimo: «Tenemos, pues, que Gregorio, obispo de Illíberis, vivía aún en el año 392 y había escrito diversas exposiciones sencillas sobre la Sagrada Escritura, medio improvisadas, sin pretensiones de elocuencia y profundidad, y un libro sobre la Fe según las normas de la retórica tradicional»[9].

Tanto Mazorra, como Domínguez del Val y Lejay han pensado que la oposicion entre «*elegans*» y «*mediocre*» únicamente desde el punto de vista retórico, pero para Tovar Paz «no existe una consideración lingüística ni estilística en las calificaciones de *elegans* y *mediocris*»[10], sino que «*elegans* sirve para designar la voluntad literaria que se confiere a una obra, su condición intrínsecamente original, su sentido unitario»[11], mientras que mediocre aludiría a «la

---

2 Opiniones recogidas por Domínguez del Val y Mazorra, *vid.* GAMS, P. B., *Kirchengeschichte von Spanien* II, Graz 1956; LECLERQ, H., *L'Espagne chrétienne***,** París 1908; LABRIOLLE, P., *Histoire de la Littérature latine chrétienne*, París 1947; Palanque hace valer su opinión en la obra de FLICHE-MARTIN, *Histoire de l'Église*, Tomo III, p. 220; asimismo GARCÍA CONDE, A., «Los Tractatus Origenis y los Origenistas gallegos» *CEG* IV, 1949, 27-56.

3 WILMART, A. «Les Tractatus sur le Cantique attribuées à Gregoire d'Elvire» *Bolletin du Literature Ecclesiastique* 7, 1906, 233-299.

4 LEJAY, P., *art. cit.* especialmente 346 y ss; BARDENHEWER, O., *Geschichte der altkirlichen Literatur*, Freiburg 1923; GARCÍA VILLADA, Z., *Historia Eclesiástica de España de España* I, Madrid 1929. VEGA, A. C., *España Sagrada* LIII-LIV, Madrid, 1961.

5 LEJAY, P., *art. cit.*, p. 437.

6 DOMÍNGUEZ DEL VAL, U., *art. cit.*, p. 298.

7 DOMÍNGUEZ DEL VAL cita *De uiris illustribus* 37, 48, 49, 66, 100, 116, 135, etcétera.

8 Wilmart fue el primero en hacer ver esto, seguido luego por Lejay, Villada, Vega y Domínguez del Val.

9 MAZORRA, E., *art. cit.*, 388, sigue a Villada y a Lejay.

10 TOVAR PAZ, J. J., *Tractatus, sermones atque homiliae*, Cáceres, Universidad de Extremadura, 1994, p. 43.

11 TOVAR PAZ, J. J., *ibid.*, 43.

obra necesitada de un apoyo extrínseco, que sirve para completar otra obra o una situación preexistente»; por lo tanto «*elegans* se utiliza en el contexto de la creatividad retórica, mientras que *mediocris* se emplea en el de los manuales gramaticales». La hipótesis de Tovar Paz es que «no existe (...) una auténtica correspondencia entre la improvisación en los *tractatus* mediocres frente a una supuesta condición elaborada de los elegantes». Esta última aportación sobre el correcto sentido del pasaje de san Jerónimo referente a Gregorio de Elbira da seguramente una visión más técnica que retórica de la oposición entre «*elegans*» y «*mediocre*».

El informe de san Jerónimo es casi la única fuente incontrovertible sobre el Eliberitano. Apenas podemos conseguir más datos biográficos completamente dignos de crédito. Por el contenido de su obra *De fide* sabemos que fue un rígido defensor de la ortodoxia de Nicea, de ello se hace eco una fuente excesivamente denostada: el *Libellus Precum*. Esta obra salió de los círculos luciferianos y fue redactada por los presbíteros Marcelino y Faustino en época de Teodosio, es marcadamente parcial, y muy interesada en convertir a Gregorio de Elbira en un símbolo de beatitud frente a un malvado Osio de Córdoba. Que el *Libellus Precum* sea en gran parte legendario ha llevado a casi toda la crítica moderna a rechazar exageradamente su historicidad y todas las noticias que allí se cuentan[12]. Las noticias del viaje de san Gregorio a Cágliari y su estrecha amistad con el «cismático» Lucifer, no están contrastadas satisfactoriamente. Lo que resulta unánime para otras fuentes es la militancia gregoriana en la «ortodoxia». Así nos lo hace saber de nuevo san Jerónimo en su *Crónica*:

> *Lucifer Calaritanus episcopus moritur, qui cum Gregorio episcopo Hispaniarum et Philone Lybiae numquam se arianae miscuit prauitati*[13].

Próspero de Aquitania, que escribe en la primera mitad del siglo V, refiere exactamente la misma noticia que da san Jerónimo, y añade:

> *Sed dum uigorem iustitiae erga correctionem eorum qui cesserant non relaxat, ipse a suorum communicatione desciuit*[14].

De estas noticias se deduce que Gregorio de Elbira no se mezcló con la «maldad arriana», su proximidad con Lucifer, a quien se refiere directamente la narración, ha hecho pensar en que fuera efectivamente luciferiano. El texto de Próspero podría también aludir a una separación de la comunión de los «suyos» (Gregorio y Filón) por parte de Lucifer, de manera que el comportamiento de Gregorio de Elbira estaría claramente definido dentro de lo que habitualmente se considera «ortodoxia», pero no hacia el «luciferianismo». A esta posibilidad se aferra un sector de la historiografía que se resiste a ver a un obispo hispano inscrito en una corriente cismática.

---

12 Para muchos ha sido un simple fraude sin crédito, *vid.* SALTET, L., «Fraudes littéraires des schismatiques lucifériens» *BLE* 1906 300-326; DOMÍNGUEZ DEL VAL, U., *loc. cit.*, p. 285, afirma categóricamente a propósito del *Libellus*: «De una manera casi unámine —hay algunas excepciones— la crítica afirma la carencia de historidad del mismo de una manera global»; no se puede estar de acuerdo con un juicio tan tajante, ya que el *Libellus precum* sirve tanto como cualquier otro documento histórico, por muy tendenciosas que puedan llegar a ser las intenciones de sus autores, detrás está el prejuicio de no querer ver a un Padre de la Iglesia hispánica relacionado con una caterva de automarginados rigoristas; un trabajo reciente sobre el *libellus* valorándolo como fuente histórica en FERNÁNDEZ UBIÑA, J., «El *Libellus precum* y los conflictos religiosos en la Hispania de Teodosio», *FlorIlib.* 8, 1997, 103-123.

13 *Crónicas* año 374, *PL* 27, 506.

14 *PL* 51, 582.

Es muy difícil determinar aspectos biográficos concretos en Gregorio de Elbira sólo con estos datos. Su prestigio de «ortodoxo» aparece siempre como una carta de presentación. Se conserva una carta atribuida a Eusebio de Vercelli dirigida a Gregorio de Elbira, en ella se hace elogio de su perseverancia en la fe:

> *Domino sanctissimo fratri Gregorio episcopo Eusebius in domino salutem.*
>
> *Litteras sinceritatis tuae accepi quibus ut decet episcopum et dei sacerdotem, transgressori te Osio didici restitisse et cadentibus plurimus Arimino in communicatione Valentis, Ursacii, et ceterorum, quos ipsi agnito blasphemiae crimine ante damnauerunt, tuum adsensum denegasse, fidem scilicet seruans, quam patres Niceani scripserunt. Gratulamur tibi in hoc, gratulamur et nobis quia hoc uiuis proposito et hac fide pollens nostri dignatus est meminisse. Permanenti autem tibi in eadem confessione et nullam cum ypocritis retinenti societatem nostram tibi communicationem promitte. Quibus potes tractatibus, quanto labore praeuales transgressores obiurga, infideles increpa nihil metuens de regno saeculari, ut fecisti, quia potior est, qui in nobis est quam qui in hoc mundo.*
>
> *Nos uero tui consacerdotes tertio laborantes exilio hoc dicimus, quod manifestum esse putauimus, quoniam omnis spes Arriomanitarum non in suo haud unito consensu, sed in protectione pendet regni saecularis, ignorantes scripta, quia maledicti sunt, qui spem habent in hominem, nostrum autem adiutorium in nomine domini, qui fecit caelum et terram. In passione perdurare cupimus, ut secundum quod dictum est, in regno glorificare possimus. Dignare nobis scribere, quid malos corrigendo profeceris uel quantos fratres aut stantes agnoueris aut ipse monendo correxis. Salutant te omnes, qui mecum sunt, maxime Diaconus simulque petunt, ut cunctos lateri tuo fideliter adhaerentes nostro digneris obsequio salutare»*[15].

Esta carta nos ofrece el dato claro de que Gregorio de Elbira se enfrentó a Osio de Córdoba por respetar la ortodoxia. Sobre la veracidad de la carta hay un debate entre los expertos, son muchos los que cuestionan su autenticidad[16]. También abundan los que se deciden por la paternidad favorable de Eusebio de Vercelli, y por su realidad histórica[17]. Los que se deciden contra su autenticidad (Maceda, Menéndez Pelayo y Saltet) argumentan la imposibilidad de un

15 MAZORRA, E., «La carta de Eusebio de Vercelli a Gregorio de Elvira y los Cronicones» *EstEcle.* 42, 1967, 241-250.

16 COLLANTES, J., *San Gregorio de Elvira. Estudio sobre su eclesiología*, Granada 1954, 18-19, cuestiona la autenticidad de la carta; SALTET, L., «La formation de la légende des Papes» *BLE* VI, 1905, 225-230, tan hostil a la autenticidad del *Libellus Precum* también se manifiesta en contra de la genuinidad de la carta; le siguen autores como Menéndez Pelayo y también Villada; tampoco THOUVENOT, R., *op. cit.* 342, está convencido de su autenticidad, como ocurre con BUCKLEY, F. J., «Gregory of Elvira» *Classical Folia* XVIII, 1964, 3-23.

17 Esta postura, como recuerda Mazorra, es vieja en la historiografía del siglo XVII, XVIII, XIX y continúa hasta el siglo XX. Podemos citar como ejemplos: HENSHENIO, G. y PAPEBROCHIO, D. *Acta Sanctorum*, Roma 1866; TILLEMONT, L. S., *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique de sixs premiers siècles*, París 1700; ANTONIO, N., *Bibliotheca Hispana Vetus*, Madrid 1778; CEILLIER, R., *Histoire générale des auteurs sacrés ecclésiastiques*, París 1865; FLÓREZ, E., *España Sagrada*, Madrid, 1754, KRÜGER, G., *Lucifer Bischof von Calaris und das Schisma der Luciferianer*, Leipzig 1886; Jülicher, A., «Eusebius Bischof von Vercelli» *Pauly-Wissowa* 7, Stuttgart, 1912, pp. 1864-1867; GODET, P., «Eusèbe de Verceil (saint)» *Dictionaire du Theologie Catholique* 5, París 1913, 1553-1554; GENNARIO, S., «Eusebio di Vercelli» *Encciclopedie Cattolique*, Roma 1950, 858-859; BULHART, V., *CCh* IX Turnholti 1957, 110.

encuentro personal entre Osio de Córdoba y Gregorio de Elbira, puesto que no sabe si éste último estuvo en Rímini o en Sirmio y se duda de que realmente Osio haya estado en Córdoba; además se piensa que esta carta pudo ser una simple falsificación luciferiana para ensalzar a san Gregorio, de la misma manera que el *Libellus Precum*. Sin embargo, se podría apuntar que la carta es puramente histórica y no se trata de una falsificación, no es necesario un encuentro cara a cara entre dos obispos para que estos discrepen, tan sólo se precisa que se nieguen a comulgar y a comunicar entre ellos. El hecho de que no se aluda a la muerte de Osio (357-358) no resultaría problemático, puesto que en el momento de redactar Eusebio de Vercelli la carta (360-361) en respuesta a la primera carta de Gregorio de Elbira (seguramente escrita entre 357-358) ya debía haber corrido la noticia por todas partes. Por otra parte el estilo de la carta es idéntico al de las obras conservadas de Eusebio de Vercelli, y no hay que pensar en una falsificación luciferiana, puesto que de haberlo sido, hubiera exagerado aún más el papel de san Gregorio y dramatizado ostensiblemente los hechos[18]. Mazorra concluye de esta manera que:

> «(...) la carta es:
> 1. De Eusebio de Vercelli a Gregorio de Elvira en respuesta a una de este último.
> 2. Que nos da como cierta la oposición de Gregorio a Osio y a los que firmaron en Rímini.
> 3. De esto, sin embargo, no se sigue que Gregorio estuviera en Sirmio o Rímini. Más aún, creemos más probable que no estuvo.
> 4. Que Gregorio hablaba o escribía contra los arrianos y semiarrianos en sus *tractatibus* sin temor a los poderes temporales»[19].

Esta carta es la última fuente cercana a la figura del obispo de Elbira, a partir de ahora, se acentúa la distancia y la figura de san Gregorio aparece más legendarizada dentro de su propia santidad. Disponemos aún de un documento problemático, se trata de la carta atribuida a los obispos Cromacio y Heliodoro, y alude a un concilio milanés organizado a instancias del emperador Teodosio, el cual llega a elogiar generosamente la figura de un tal Gregorio de Córdoba:

> *Coepit christianissimus princeps sanctum Gregorium Cordubensis ecclesiae in eo praeferre antistitem, quod, omni die, siue non ieiunans, siue jejunans uespertinas explicans missas eorum martyrum quorum natalicia essent plurimum nomina memoraret*[20].

No se conoce la existencia de ningún Gregorio en la sede de Córdoba para estas fechas, por lo que para algunos se trataría de una confusión, que en realidad ocultaría el hecho de que se

18 Para el contexto histórico de estos acontecimientos, *vid. infra, II Parte: Trasfondo histórico y planteamiento metodológico,* en el punto *4. El cristianismo del siglo IV*.

19 MAZORRA, E., *art. cit.* 249; la carta de Eusebio de Vercelli a Gregorio de Elbira ha vuelto a ser estudiada por WILLIANS, D. H., *Ambrose of Milan and the End of the Nicene-Arian Conflicts*, Oxford, Clarendon Press, 1995, 50-51, 61-62, 65, resaltando su importancia histórica para conocer los conflictos teológicos en occidente antes de la muerte de Constancio.

20 GAIFFIER, de B., «*Gregorius Cordubensis ecclesiae antistes*» *SFG* 21, 1963, 7-11, citado por DOMÍNGUEZ DEL VAL, U., *Estudios sobre literatura latina hispano cristiana*, tomo I 1955-1971, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1986, ver especialmente pp. 72-73.

estaba aludiendo a Gregorio de Elbira[21]. Las fuentes más tardías hablan de la santidad del Eliberritano, de esta manera Isidoro de Sevilla le otorga el calificativo de santo[22]. Años después el benedictino Usuardo en el siglo IX hacía en su *Martirologio* la siguiente anotación, que constituye el primer documento relativo al culto recibido por el obispo de Elbira:

Item ciuitate Heliberri, sancti Gregorii, episcopi et confesoris[23].

En el año 961 el obispo granadido Recemundo lo incluye en el *Santoral Hispano-Mozárabe*, sustituyendo el nombre de Elbira por el de Granada:

In ipso est festum sancti Gregorii in ciuitate Granata[24].

Todas estas afirmaciones apenas aportan certidumbres en las que poder apoyarse. Salvo el hecho cierto de que Gregorio de Elbira recibió culto como santo, no sabemos más. Es imposible reconstruir dato tras dato porque se nos ha negado una fuente rigurosa o al menos relativamente rigurosa.

1.1. El conocimiento de la obra gregoriana entre sus contemporáneos y la tradición posterior

Casi fuera ya de los límites cronológicos que nos hemos marcado, podemos, no obstante, subrayar que la exégesis gregoriana no ha pasado ignorada posteriormente a la Edad Media peninsular, sino que ha sido un elemento al que la tradición hispánica ha podido recurrir. Los *tractatus* gregorianos han sido leídos por Apringio de Beja, Beato de Liébana y por Isidoro de Sevilla y conocidos en la literatura religiosa hispánica[25]. Concretamente, han servido de ayuda a la exégesis de corte origenista y alegórica que practicaba Isidoro de Sevilla[26]. La preocupación exegética de Isidoro de Sevilla siempre fue importante. Desarrolló un interés por la pedagogía exegética y los sentidos de la Escritura como lo muestran sus obras sobre exégesis bíblica, las *Allegoriae*, y también su *Intrepretación exegética* de los sentidos sagrados y espirituales, y sus *Cuestiones* sobre el Antiguo Testamento. Estas obras se basan en una larga tradición exegética anterior; en este sentido, el propio Isidoro nos indica cuáles son sus fuentes, se trata de los

---

21 Tal es la opinión de Domínguez del Val, siguiendo a MARIQUE, J. M. F., «Futher light on the identity of Gregory of Elvira» *Classical Folia* 18, 1964, 81-85.

22 ISIDORO DE SEVILLA, *De uiris illustribus* 14.

23 *PL* 123, 967; citado por DOMÍNGUEZ DEL VAL, U., «La Herencia literaria de Gregorio de Elvira» *Helmántica* 74, 295.

24 VEGA, A. C., *España Sagrada* 56, 142, DOMÍNGUEZ DEL VAL, U., *art. cit.*, 296.

25 WILMART, A., «Les *'Tractatus'* sur le Cantique attribués a Grégoire d'Élvire», *BLE VII*, 1906, 233-299; DOMÍNGUEZ DEL VAL, U., *Gregorio de Elvira. Obras completas*, Madrid, Fundación Universitaria Española, en especial p. 11 y p. 99, n. 5 y 6; PASCUAL TORRÓ, J., *Gregorio de Elvira. Tratados sobre los Libros de las Santas Escrituras*, Madrid, Editorial Ciudad Nueva, 1997, p. 34; ALDAZÁBAL, J., «Influencia de Gregorio de Elvira y Justo de Urgel en el 'Liber psalmographus' hispánico», en *Fons Vivus. Miscellanea E. M. Vismara*, Zürich 1971, 143-161; DOTTORE, R., «Un testo dei Moralia di S. Gregorio Magno negli 'Excerpta S. Gregorii in Cantica Canticorum' di Taio e nella 'Praefatio Epithalamii' di Gregorio di Elvira» *Diuinitas* 24, 1980, 324-339; ROMERO POSE, E., «Gregorio de Elvira en el 'Comentario al Apocalipsis' de s. Beato de Liébana», *Burguense* 20/1, 1979, 289-305.

26 DOMÍNGUEZ DEL VAL, U., «Isidoro de Sevilla y *los Tractatus Origenis*», *Überlieferungsgeschichtliche Untersuchungen, Reihe Texte und Untersuchungen* 25, Berlín 1918, 149-160; FONTAINE, J., «Grammaire sacrée et grammaire profane: Isidore de Séville devant l'Exégèse biblique», en *Antig.Crist*. III, 1986, 311-329.

obispos-exegetas del siglo IV, a través de los cuales le llega el influjo origenista, entre sus fuentes se encuentra Gregorio de Elbira, que por ejemplo, le proporciona material exegético suficiente para interpretar el episodio véterotestamentario de la bendición de los patriarcas, que el Eliberritano desarrolla en su *Tract*. VI[27]. Gregorio de Elbira también es conocido en su propio tiempo fuera de la Península Ibérica, aparte de las relaciones con Eusebio de Verceli y el círculo de Lucifer de Cágliari ya citadas, hay influencias de Gregorio de Elbira en Cesáreo de Arlés, en concreto los sermones 106 y 107, donde hay conocimiento del *Tract*. 11, y del sermón 119, que tiene material del *Tract*. 13[28]. También hay una deuda gregoriana (*De Fide* 866/888) en Agustín de Hipona (*Epist*. 148.10) y en Zenón de Verona (*Serm*. 12 y 13 con los *Tract*. I 159, IV 28 y 55)[29].

Estas son las fuentes de las que hemos podido servirnos, dejan muchos lugares oscuros y no solucionan definitivamente ninguna cuestión. Gregorio de Elbira sigue siendo un obispo cuya importancia no se discute pero que es difícil de precisar. Afortunadamente disponemos de sus obras. Bien es verdad que apenas nos dejan más datos de los que ya tenemos para remediar la pobreza de informaciones que sobre su vida disponemos. Son las fuentes más importantes de que la crítica dispone en la actualidad para resolver las cuestiones que se han planteado con el estudio de Gregorio de Elbira. Una vez puesto de relieve el estudio de fuentes relativas al nuestro objeto de estudio, pasaremos a discutir los trabajos historiográficos que han abordado la figura de san Gregorio de Elbira. Primeramente veremos cómo la labor de la crítica erudita fue decisiva para restaurar el patrimonio literario del obispo iliberitano, y nos ocuparemos después de los estudios referentes a otros aspectos filológicos o doctrinales.

2. LA RECUPERACIÓN DE LA OBRA GREGORIANA

2.1. Entre nieblas y suposiciones

Hay algo que se debe tener muy claro. Y es que en la historia de la investigación, sobre los estudios de Gregorio de Elbira, nunca se resaltarán suficientemente estos hechos ciertos, a saber:

- Que *hasta 1848* no hubo ninguna edición de las obras de Gregorio de Elbira, las menciones hechas por san Jerónimo y las posibles lecturas de los códices inéditos, era lo único a lo que poder aferrarse[30].
- Que fijar el patrimonio de la obra gregoriana sólo empezó a hacerse con seguridad *a partir de 1906*, y ello en medio de un gran debate. Con razón podemos decir que la obra de Gregorio de Elbira es un «descubrimiento» de la crítica, y que sobre ella, aún queda mucho por estudiar, ya que hasta fechas relativamente recientes era del todo desconocida.
- Que no obstante, la producción literaria (menciones biográficas aparte) de Gregorio de Elbira no debió ser completamente ignorada, de lo contrario no se hubiera empleado la figura de este obispo en los llamados «*Falsos Cronicones*», el de Flavio Lucio Dextro y

27 FONTAINE, J., *art. cit.*, pp. 315-316, n. 37 y 38.

28 DELAGE, M.-José, *Césaire d'Arles. Sermons au peuple I*, S.C., París 1971, p. 100, n.1.

29 SIMONETTI, M., «*Index Scriptorum ad Gregorium Iliberritanum*» en *CCH* LXIX, Turnholt 1987, 406-408.

30 La *Editio Princeps* fue llevada a cabo por Heine y Volbeding en 1848, sobre la base de manuscritos inéditos hasta ese año desconocidos, *vid. infra*, p. 24.

el de Auberto de Sevilla, cuya interpretación y valoración quizá merezca alguna revisión. De esta mención en los *Cronicones*, no obstante, se ha llegado a decir que «el historiador no puede tener otro deseo que el de sumergirla lo más hondamente posible en el olvido»[31]. Por otra parte, ya en el siglo XVI Aquiles Estazo[32] indentificó el *De fide* al que aludía san Jerónimo con el *De Trinitate*, obra que hoy sabemos del presbítero Faustino y no de san Gregorio, como este autor suponía. Y en el siglo XVIII Nicolás Antonio[33], Francesco Florio[34] y Quesnel[35] habían tratado de atribuir a Gregorio de Elbira la obra *De fide*, hoy decididamente suya. No obstante, estos intentos tenían el inconveniente de que no podían hacer un análisis comparativo, y por tanto concluyente, con ninguna obra del Eliberritano.

2.2. En el camino correcto

El paso principal habrá de venir más tarde, como hemos dicho, a mediados del siglo XIX, con las investigaciones de G. Heine, publicadas póstumamente por Volbeding[36]. Estas investigaciones se habían centrado en materiales inéditos de las bibliotecas españolas[37]. Entre ese material se encontraban cinco escritos homiléticos, redactados de forma unitaria, que trataban sobre *el Cantar de los Cantares*. Aunque en algunos códices la obra se atribuye a san Gregorio Magno, los manuscritos empleados atribuían directamente esta obra a san Gregorio de Elbira, así el Rotense:

Explicit explanatio beati Gregorii eliberritani episcopi in Canticis Canticorum.

Las *Homilías sobre el Cantar de los Cantares* pertenecen a un ambiente muy hispánico y por eso no sorprende su atribución a Gregorio de Elbira; concretamente fueron utilizados por Isidoro de Sevilla, Apringio de Beja, Eterio de Osma y Beato de Liébana[38]. Es la primera vez

---

31 MAZORRA, E., «La carta de Eusebio de Vecelli a Gregorio de Elvira y los Cronicones» *EstEcle.*, 42, 1967, 241-250; un punto de vista nuevo sobre el tema de los Cronicones, considerándolos no tanto «falsos» como «apócrifos», en GONZÁLEZ BLANCO, A., «Begastri en los falsos Cronicones», *Alquipir. Revista de Historia, Homenaje al P. Isidro Rodríguez Herrera*, Año VII, nº 7, 1997, 13-25.

32 ESTAZO, A., *Liber de trinitate et de fide*, 1575 citado por MAZORRA, E., «Patrimonio literario de Gregorio de Elvira», *EstEcle.* 42, 1967, 390, n. 46.

33 ANTONIO, N., *Biblioteca Hispana Vetus*, Madrid, 1778.

34 FLORIO, F., *De sancto Gregorio Iliberitano libelli «de fide» necnon de SS Hilario et Hieronymo, Origenis interpretibus, disertationes*, Bononia 1780.

35 QUESNEL, P., «*De uariis fidei libellis in antiquo romanae Ecclesiae codice contentis*» *PL* 56, 1675, 1049-1053.

36 HEINE, G. & VOLBEDING, M. J. E., *Bibliotheca anecdotorum seu ueterum Monumentorum Ecclesiasticorum collectio nouissima ex codicibus Bibliothecarum Hispanicarum, collegit disposuit et edidit Gothold Heine, praefatus est M. J. E. Volbeding*, Leipzig 1848.

37 Además de las obras del Eliberitano se encontraban *Epistolae Ascarii et Tuseredi*, las cartas del conde Bulgarano, *De aenigmatibus Salomonis*, la carta de Aurasio a Frogano, el *Liber queaestionum*.

38 Pasajes citados por DOMÍNGUEZ DEL VALL, U., «Herencia literia de Gregorio de Elvira» *Helmántica* 74, 1973, p. 302; este autor sigue muy de cerca a LEJAY, P., «L'heritage de Grégoire d'Elvire» *Rben* XXV, 1908, p. 446: «*Nous retrouvons d'abord les mêmes lecteurs, Beatus de Liebana, Isidore de Séville. Là encore nous sommes au début des recherches qui établiront les relations littéraires et la vie posthume des Tractatus Origenis*».

documentada en Occidente que se trata el tema de la unión mística entre Cristo y la Iglesia, el primer comentario de la iglesia latina sobre el *Cantar de los Cantares*[39].

La edición de Heine conocía los códices de Barcelona (siglo XII), Roda (siglo XI) y Oporto (siglo X-XI), pero seguía más de cerca el códice de Barcelona y el de Oporto, que el Rotense, lo cual constituía un error porque, según se comprobó más tarde, el Rotense está más cercano al arquetipo original. De hecho, los posteriores estudios de Wilmart[40], Vega[41] y Fraipont[42] han seguido la lectura del Rotense. La primera adscripción sin ningún género de dudas de una obra del Eliberitano abría las puertas del análisis comparativo, ahora se conocía el estilo de Gregorio de Elbira y sería posible restaurar su patrimonio literario. La obra *De fide* que para N. Antonio y F. Florio podría haber sido del Eliberitano, quedó definitivamente identificada como obra legítima de Gregorio de Elbira. Fueron determinantes los trabajos de Wilmart[43], cuando equiparó el *De fide* con los comentarios sobre *el Cantar de los Cantares*, no pudo por menos que concluir que habían salido del mismo autor, ya que compartían muchos rasgos comunes, en estilo y fondo[44]. El patrimonio de Gregorio de Elbira se estaba incrementando efectivamente, el siguiente paso fue atribuirle los veinte *Tractatus Origenis*, que hasta entonces se habían considerado traducción de un texto griego y cuyo autor, a juzgar por la teología alegorizante que había por toda la obra, podría haber sido Orígenes o un origenista. No obstante, la crítica no fue unánime. La obra había sido editada por Batiffol y por Wilmart, motivando un importante debate nada más salir a la luz[45]. G. Morin consideró que la obra era realmente de Gregorio de Elbira[46]. Sin embargo, la crítica erudita del momento se mostró contraria a esta afirmación[47]. Morin se encontró con una oposición generalizada, incluso Battifol, editor de los *Tractatus*, se mostraba en desacuerdo con él[48], pensando que los tratados habían salido de los círculos

---

39 DOMÍNGUEZ DEL VAL, U., *art. cit.* 302-303; MELONI, P., *Il profumo dell'immmortalità. L'interpretazione patristica di Cantico 1,3,* Roma 1975, 214 y ss. No obstante, se duda seriamente que el prólogo conservado al comienzo del *Comentario al Cantar de los Cantares* sea efectivamente gregoriano, por su carácter de centón y por considerarlo «incoherente» y «contradictorio» con el resto del comentario, en virtud de argumentos de crítica interna, vid. Ayán CALVO, J.J., «El verdadero prólogo del Comentario al Cantar de los Cantares de Gregorio de Elvira», *Isimu* 2, 1999, 511-518, con bibliografía.

40 WILMART, A., «Les Tractatus sur le Cantique attribués à Gregoire d'Elvire» *Boulletin du Ecclesiastique* 1906 233-299, ver especialmente las pp. 237-248.

41 VEGA, A. C., *España Sagrada* 55 23-80.

42 FRAIPONT, J., *CCh* 69, Turnholt, 1957, 169-210.

43 WILMART, A., «La tradition des opuscules domatiques de Foebadius, Gregorius Illiberitanus, Faustinus» *Sitzungberichte der Akademie der Wissenschaften in Wien* 159 I, 1908.

44 PASCUAL TORRÓ, J., *Gregorio de Elvira. La fe*, Madrid 1998. La discusión de la autoría del *De Fide* en las pp. 17-22.

45 BATIFFOL, P. & WILMART, A., *Tractatus Origenis de libris SS Scripturarum*, París 1900.

46 MORIN, G., «Les nouveaux *Tractatus Origenis* et l'héritage littéraire de l'évêque espagnol Grégoire d'Illiberris» *Revue d'Histoire et de Littérature Religeuse* 5, 1900, 222-245.

47 Autores como KÜNSTE, F., «Eine neue Frage aus der Patrologie» *Liber Rundschau* 1900, 169-172 y FUNK, F. X., «Neue patristiche Funde», *ThQ* 1900, 533-544, admiten que se trate de tratados fechables en el siglo IV, pero no se deciden por la autoría de Gregorio Bético; otros como WEYMAN, C., «Neue Traktate Novatians» *AHDE* 11, 1900, 467-468, HAUSSLEITER, J., «Zwanzig Predigten Novatians» *ThLB* 21, 1900, 153-158, ZAHN, Th., «Predigten des Origenes oder des Novatianus» *Neue Kirchliche Zeitschrift* 11, 1900, 348-366, y JORDAN, H., *Die Theologie der neuentdeckten Predigten Novatians eine dogmengeshichtliche Untersuchung*, Leipzig 1902, creen más probable que el autor sea Novaciano.

48 BATIFFOL, P., «Grégoire d'Elvire. Réponse a Dom. G. Morin», *Bolletin de Litterature Eclesiastique* 1900, 190-197.

novacianos[49], opinión que enseguida gozó de adeptos[50]. Ante esta situación el propio Morin acabó claudicando, admitiendo que los tratados tendrían que ser posteriores a la primera mitad del siglo V y dependientes de la obra de Gaudencio[51]. Morin se hacía eco de las opiniones que sobre ese mismo particular había lanzado ya Butler[52]. No obstante, la situación se invirtió cuando Wilmart[53] realizó un análisis comparativo entre los comentarios del Cantar de los Cantares y los *Tractatus Origenis.* Merced a su estudio pudo determinar entre ambas obras semejanzas indiscutibles en cuanto a estilo, doctrina, técnicas de exposición y teología, todo lo cual predisponía a pensar que ambas obras salieron de la misma persona: san Gregorio de Elbira. Una cita del hispano Álvaro de Córdoba acabó decidiendo la paternidad gregoriana. Tal cita alude a Gregorio de Elbira como autor de un texto que es muy similar al *Tract*, VI 34-35[54]. Los *XX Tractatus Origenis* o *Tractatus in Sacram Spripturam*, tal y como los conocemos, son veinte tratados homiléticos, el 1º se centra en explicar por qué el hombre es hecho a *imagen* y *semejanza* de Dios; el 2º explica la figura de Abraham y el episodio profético del encinar de Mambré; el 3º vuelve sobre Abraham y su esposa Sara y la concubina Agar, así como de sus hijos Ismael e Isaac; el 4º trata de explicar el mandato de la circuncisión, el 5º desarrolla el paralelismo entre la historia de José y Jesucristo; el 6º continúa la historia de José para centrarse en las palabras de Jacob; el 7º explica la historia de Moisés y su fuga de Egipto; el 8º continúa con la historia de Moisés y trata el sábado judío; el 9º vuelve de nuevo sobre Moisés, que anticipa la figura de Jesús, de nuevo discute sobre el sábado judío; el 10º explica el significado de hostia; el 11º que explica la ocupación por parte de Moisés del territorio de los cananeos interpretado en clave cristológica; el 12º explota el paralelismo entre Josué y Cristo; el 13º desarrolla la interpretación de Sansón como el pueblo judío enemigo de Cristo y de la Iglesia, el 14º se centra en la lucha de Gedeón contra Madián, de nuevo en clave cristólogica; el 15º se centra en el bautismo a partir de la exégesis del pasajae bíblico en que Eliseo purifica las aguas de Jericó; el 16º, trata la visión del profeta Isaías y desarrolla la idea del rechazo judío a Dios; el 17º se centra en el tema de la resurrección y se hace desde el punto de vista literal, sin recurrir a la interpretación alegórica; el 18º desarrolla el tema martirial de los hebreos en el horno de Nabucodonosor; el 19º trata el sacerdocio de Cristo a partir de la exégesis del profeta Zacarías, el 20º es el único de los 20 cuyo texto de referencia es un pasaje del Nuevo Testamento, se dedica al Espíritu Santo.

49 *id.*, «Pas Novatien» *BLE* 6, 1905, 207-323; *id.*, «Les Tractatus Origenis. A propos d'un livre nouveau», *Revue Biblique*, XII, 1900 pp. 81-93.

50 SANTI, A., «La controversia sui Tractatus publicati dal Batiffol» *Civ.Cat.* 5, 1902, 587-589; BURN, A. E., «On Eusebius of Vercelli», *JThS* I, 1900, 592-599; BREWER, H., «Das sogennante Athanasianische Glaubensnbekenntnis ein Werk des heiligen Ambrosius», *Forschungen zur christlichen Literatur und Dogmengeschichte*, Paderborn 1909, 142-178; MORETUS, H., «Notes et critiques», *Bull. de Littérat. Ecclés*. 1909, 265-368. MERK, A., «Die sogenannte Tractatus Origenis und die neusten Frörterungen über ihrer Verfasser», *ZKTh* 35, 1911, 775-783; KOCH, H., «Zu den *Tractatus de libris SS Scripturarum*», *ZKG* 41, 1932, 238-272.

51 MORIN, G., «Autour des *Tractatus Origenis*» *Rben* 19 1902, 222-245.

52 BUTLER, E. C., «*Tractatus de Epithalamio* and *Tractatus Origenis*» *JThS* 10, 1909, 450-459.

53 WILMART, A., «Les Tractatus sur le Cantique attribués a Grégoire d'Elvire» *BLE*, 1906, 233-299; se hacen eco de este descubrimiento LEJAY, P., «L'héritage de Grégoire d'Elvire» *Rben* XXV 1908, 435-437; MAZORRA, E., «El patrimonio literario de Gregorio de Elvira» *EstEcle.* XLII 1967, 387-397; DOMÍNGUEZ DEL VAL, U., «Herencia literaria de Gregorio de Elvira» *Helmántica* 74, 1973, 281-357.

54 La cita dice: *«Sanctus Gregorius eliberritanus episcopus dicit. Facie leonis eiusdem dñi Jhuxpi figuratur»*; *vid.* ZARCO, J., «Un nuevo códice visigótico de la Academia de la Historia», *BRAH* 1935, 348-442; A. C. Vega completa estas observaciones en «Dos notas interesantes sobre el códice visigótico n. 80 de la Real Academia de la Historia» *BRAH* 136, 1955, 199-216.

Con esto hemos llegado al punto en el que se han identificado satisfactoriamente las obras más importantes del Eliberitano. Continuaron apareciendo más obras, algunas claramente gregorianas, y otras que se prestaban más a discusión. El tratado *De Arca Noe* fue adscrito al *corpus* gregoriano por Wilmart, quien realizó un estudio exhaustivo de crítica interna. En este estudio se determinó que realmente era una obra del obispo Gregorio. Los paralelismos y semejanzas eran demasiados como para ser casuales. *De Arca Noe* era similiar en estilo, lenguaje e ideología a las otras obras del Eliberritano[55]. Un tratado homilético sobre el salmo 91, *Expositio Origenis de psalmo nonagesimo primo*, que editado primeramente por Antolin[56] fue identificado de nuevo por Wilmart como obra genuinamente gregoriana, analizando comparativamente las partículas, locuciones adverbiales y palabras tipológicas[57]. Decididamente gregorianas, aunque muy fragmentarios, serían los dos comentarios sobre el Génesis (*Fragmentum tractatus in Genesim* III, 22 y *Fragmentum tractatus in Genesim* XV 9-11), fueron editados por A.C. Vega[58]. Un nuevo texto homilético que trataba sobre los diversos géneros de lepra, titulado *De diuersis generibus leprarum*, fue atribuido por Vaccari a Gregorio de Elbira[59]. El intento de añadir una nueva obra al corpus gregoriano falló. Wilmart desmintió la paternidad gregoriana. La obra se ha considerado diferente en lógica interna a las del Eliberitano[60]. Otra obra discutida es la homilía *De duobus filiis*, atribuida en un principio a Gregorio de Elbira por A. C. Vega[61]. El propio Vega se desdijo, considerando que no había motivos ni en el estilo ni en lenguaje para pensar en una autoría gregoriana[62]. Domínguez del Val llega a decir de esta homilía que «es la que menos argumentos ofrece para atribuirla a Gregorio de Elbira»[63], y Bulhart no la recoge en su edición. Mazorra la cataloga decididamente entre las que *«no son de Gregorio de Elvira»*[64]. Siguiendo con las obras de más dudosa autenticidad, disponemos de dos profesiones de fe: *Fides Romanorum* o *Libellus Fidei* y *Fides Catholica*. Bulhart (quien también incluye la *Fides sancti Hieronymi*) y Domínguez del Val las incluyen entre las obras dudosas, aunque hay fundamentos para pensar que al menos la primera pueda ser efectivamente de Gregorio de Elbira, debido a «la confrontación positiva de textos e ideas»[65]. También Vega ha reclamado para Gregorio de Elbira la autoría de otros tratados que circulaban con otro nombre, se trata de un tratado del versículo 19 del capítulo 30 del *Eclesiastés*, se trata de los *Fragmenta in Ecclesiastem*[66]. Sin embargo Bulhart los incluyen entre los «*dubia et spuria*» de su edición.

55 WILMART, A., «Arca Noe» *Rben* 26, 1909, 1-12.

56 ANTOLÍN, G., «Opúsculos desconocidos de san Jerónimo» *Revista de Archivos, bibliotecas y museos* 20, 1909, 70-72.

57 WILMART, A., «Fragments du Pseudo-Origène sur l'Arche de Noe», *Rben* 29, 1912, p. 274 y ss; citado en COLLANTES LOZANO, J., *San Gregorio de Elvira. Estudio sobre su eclesiología*, Granada 1954, p. 25.

58 VEGA, A. C., *España Sagrada*, 56, Madrid, 1957, p. 91.

59 VACCARI, A., «Un nuovo scritto di Gregorio di Elvira tra gli spuri di S.Girolamo» *Bibl.* 3, 1922, 188-193.

60 WILMART, A., *Rben* 34, 1922, 54-56; su renuencia a admitir esta obra entre las legítimamente gregorianas se transmite también a Vega, Mazorra y Domínguez del Val.

61 VEGA, A. C., «Una gran figura literaria española en del siglo IV» *Ciudad de Dios* 156, 1944, 230-231.

62 *id., España Sagrada,* 56, Madrid, 1957, p. 101.

63 DOMÍNGUEZ DEL VAL, U., *Gregorio de Elvira. Obras completas,* Fundación Universitaria Española, Madrid 1989, p. 277.

64 MAZORRA, E., «El patrimonio literario de Gregorio de Elvira» *EstEcle.* 42, 1967, 387-397.

65 DOMÍNGUEZ DEL VAL, U., *art. cit.*, p. 245.

66 VEGA, A. C., «Dos nuevos tratados de Gregorio de Elvira» *Ciudad de Dios* 156, 1954, 515-553.

Domínguez del Val los incluye entre las obras dudosas, aunque argumenta que deberían entrar entre las auténticas. Coincide en esta opinión Mazorra, para quien es obra gregoriana «con muchísima probalidad»[67].

La homilía sobre Salomón (*De Salomone*) ha planteado asimismo discusiones en torno a su autenticidad, tanto Bulhart como Domínguez del Val la incluyen entre las dudosas, si bien éste último adopta una actitud vacilante y parece que la incluiría al fin entre las obras auténticas, mientras que para Mazorra, la obra sólo tendría influencia o material del Eliberritano. Entre esas obras que incluirían algún material o influjo gregoriano, pero que no son en puridad adscribibles a la obra de san Gregorio de Elbira (y que por tanto no hemos tomado en consideración a la hora de establecer nuestras concordancias) Mazorra incluye: *Fides Damasi seu Damasi Symbolum seu Hieronymni de Fide apud Bethleem, PLS* 1; 524-515. *Professio Fidei (In Gestis Liberii Papae), PL* 8 1388-1389. *Liber de Patris et Filii Unitate, PL* 10, 883-888. *De Verbis Apostoli ad Hebr. 1,3 et ad Col. 1,15 PL* 39, 1969-1971[68]. Tampoco el *Fragmentum ex Sylloge Hispana* ha sido adscrito con éxito a Gregorio Bético, pese a que Mazorra lo incluye entre las obras de «muchísima probalidad», ya que no se incluye entre las obras legitimamente gregorianas posteriormente. Ninguna de estas obras son recogidas por Domínguez del Val ni por Bulhart. Cada una de ellas tiene una problemática y un estado de la cuestión propios, pero al no ser puramente gregorianas, caen fuera de nuestro objeto de estudio. Una última obra tenemos que venir a considerar se trata de *Fragmenta III de Gog et Magog, Nabuchodonosor, Raphael PLS* 1, 526. Nadie admite que esta obra sea de Gregorio de Elbira (a pesar de que Wilmart defendió su posible autoría[69]) desde que Fischer demostró que son fragmentos que provienen de san Agustín, Rufino y san Isidoro[70].

No sería impensable que continuaran apareciendo obras de Gregorio de Elbira, pues dentro de las que la han sido ya definitivamente adscritas hay referencias a explicaciones hechas por el propio obispo sobre el *Génesis* y el *Levítico*, las cuales sin embargo son desconocidas para la crítica[71]. Estos comentarios bíblicos no tuvieron que ser necesariamente puestos por escrito, pero tampoco es improbable su inverso, de manera que la completa recuperación del patrimonio literario del Eliberitano es algo aún no concluido satisfactoriamente.

La labor positiva de la crítica moderna ha recuperado, quizá no todo, pero una parte lo bastante significativa del patrimonio literario de Gregorio de Elbira como para que pueda elaborarse un estudio orientativo y lo bastante crítico en orden a pergeñar las líneas fundamentales del pensamiento de este escritor del siglo IV.

3. EL PENSAMIENTO DE GREGORIO DE ELBIRA

Los estudios sobre la ideología de los textos del obispo de Eliberri han abordado la cuestión a menudo desde la historia del dogma y la teología. Es muy normal encontrar entre las preocupaciones de muchos autores cuestiones relativas al bautismo, la penitencia, la eucaristía y la eclesiología y la defensa de la «ortodoxia» nicena. No podemos olvidar que en la historia de

67 MAZORRA, E., «El patrimonio literario de Gregorio de Elvira» *EstEcle.* 42, 1967, 387-397.

68 MAZORRA, E., *art. cit.*, p. 389; *De Verbis Apostoli* constituyen una versión discursiva de la obra gregoriana *De Fide* 56-69, *vid.* TOVAR PAZ, J. J., *op. cit.*, 157-158.

69 MAZORRA, E., *loc. cit.*, p. 397, n. 45.

70 Citado por MAZORRA, E., *ibid.*, 397 n. 45.

71 *Vid. Tract.* VI, 1, *ibid.* X, 1 pasajes comentados Mazorra y Domínguez del Val.

la investigación, san Gregorio de Elbira ha sido encuadrado cómodamente en el epígrafe de la «historia de la Iglesia». Conforme se ha ido recuperando el patrimonio gregoriano ha ido naciendo en la investigación la necesidad de comprender mejor la dirección espiritual e ideológica de este pensador hispano, como fuente de primer orden para reconstruir la realidad ideológica y vivencial del siglo IV. Gregorio de Elbira es un Padre hispano, una gran parte de la historia de la investigación ha sido llevada a cabo por religiosos. Los escritos y homilías gregorianas presentan una riqueza doctrinal que no ha pasado desapercibida para la crítica ni para los historiadores de la Iglesia. Se ha visto en Gregorio de Elbira uno de los primeros predicadores homiléticos de Occidente. Pero la sobreabundancia de estudios teológicos no debe proyectar la falsa imagen de que su importancia sólo está determinada por la altura religiosa que puedan llegar a alcanzar sus escritos homiléticos. Las obras de Gregorio de Elbira constituyen también una fuente histórica clave para la Hispania del siglo IV, para la que la documentación precisamente no abunda.

3.1. Conflictos y malentendidos: la cuestión del luciferianismo de Gregorio de Elbira

Con ser relativamente reciente la fijación de su patrimonio literario, y por tanto el conocimiento efectivo de su estructura y fundamentos ideológicos, no deja de sorprender que la cuestión de su «ortodoxia» (concepto muy resbaladizo, más aún en el siglo IV y que a menudo utilizamos anacrónicamente) no haya dejado nunca de discutirse. Como hemos visto, su apego a la doctrina «ortodoxa» y su defensa de la fe de Nicea ha sido hecho constatado sin reservas. Su mención en el escrito luciferiano denominado *Libellus Precum*, como hemos tenido ocasión de subrayar, ha arrojado dudas sobre su posible «luciferianismo», que precisamente tendría como origen un exceso de celo en la ortodoxia. Incluso antes de conocerse sus obras la crítica erudita debatió su pertenencia o no a ese bando cismático haciendo correr verdaderos ríos de tinta y largas discusiones, que ni siquiera la aparición y crítica de sus obras ha podido retener del todo. No podemos detenernos demasiado tiempo en una cuestión que se aparta del verdadero objeto de nuestro estudio, pues su pertenencia o no a una confesión cismática (ni siquiera herética) que duró poco tiempo, en nada van a cambiar los aspectos ideológicos del Eliberritano, que por otra parte han sido siempre aceptados como «ortodoxos», y admitidos en la Edad Media hispánica. Sin embargo, un estudio riguroso de las corrientes historiográficas modernas inculpatorias o exculpatorias ha sido realizado por Enrique Mazorra[72]. Este autor alude a la existencia de dos corrientes historiográficas de carácter antagónico. De un lado la corriente moderna negativa[73], y de otro la corriente moderna positiva[74]. La primera de estas corrientes tiene su iniciador en el cardenal Baronio[75] quien admite el luciferianismo de Gregorio de Elbira (sus continuadores serán P.B. Gams, H. Leclerq, pero sobre todo Lenain de Tillemont[76]). Todos estos argumentos centran su visión negativa en la supuesta permanencia de Gregorio de Elbira en el cisma luciferiano, es decir, son argumentos orientados hacia el grado de fidelidad profesado por el Eliberritano desconociendo sus propios razonamientos y lógica interna. La segunda corriente,

72 MAZORRA, E., *El luciferianismo de Gregorio de Elvira. Discurso leído en la solemne apertura del Curso Académico 1967-1968 en la Facultad de Teología de Granada*, Granada, 1967, 62 pp.

73 MAZORRA, E., *loc. cit.*, 7-9.

74 MAZORRA, E., *loc. cit.*, 9-14.

75 BARONIO, C., *Annales Ecclesiastici*. Anno 371, 1ª ed. Roma 1588 (red. Theiner, Bar-le-Duc, 1864), 350-353.

76 Y más autores que citamos en la nota 83.

esta vez de naturaleza positiva, puede rastrearse entre historiadores españoles desde el siglo XVII Nicolás Antonio, Sáenz de Aguirre, Flórez, Rodríguez de Castro[77]. Estos historiadores realizan una visión favorable al Eliberritano y niegan que existen pruebas concluyentes para zanjar la cuestión de su posible luciferianismo. Con todo, la fecha clave es el año 1906, cuando Wilmart[78] emprende los pasos necesarios hacia la restauración del patrimonio literario de Gregorio de Elbira, y por tanto facilita el avance hacia la plena comprensión de su obra, cosa que hasta aquel momento ningún historiador había estado en condiciones de hacer. Desde 1906, con la progresiva divulgación de sus obras entre la comunidad erudita, los juicios sobre su valía mejoran ostensiblemente, así Bardenhewer[79], Baudot[80], García Villada[81] o Thouvenot[82].

Sin embargo, y aunque su imagen como pastor y pensador se haya revalorizado, se ha seguido pensando en su luciferianismo como algo fehaciente para muchos[83], o como algo dudoso de difícil comprobación[84], y ha sido completamente negado por otros[85]. Lo cierto es que los argumentos en pro y en contra se suceden, los testimonios literarios no están lo debidamente contrastados para otorgar una respuesta segura y sin posibilidad de réplica. A este respecto es significativo comprobar cómo Mazorra, que se muestra durante todo su discurso contrario al luciferianismo de Gregorio de Elbira, finalmente le traicionan las dudas:

---

77 *Vid*. Nota 85.

78 Nos referimos a los trabajos de A. Wilmart, publicados en *Bulluetin de Littérature Ecclésiastique* y en *Rben* entre 1906 y 1912.

79 BARDENHEWER, O., *Geschichte der altkirlichen Literatur* III, Freiburg, 1923, 401.

80 BAUDOT, I., *Dictionaire d'Hagiographie***,** París 1925, 312.

81 GARCÍA VILLADA, Z., *Historia Eclesiástica de España* II, Madrid 1929, 73.

82 THOUVENOT, R., *Essai sur la Province Romaine de Bétique*, París 1940, reedición en 1973, 345-346.

83 Son multitud de autores los que defienden el luciferianismo de Gregorio de Elbira, BARONIO, C., *Annales ecclesiastici*. Anno 371, 121-125; QUESNEL, P., «De variis fidei libellis in antiquo romanae Ecclesiae codice contentis», *PL* 56, 1052, 1049-1053; TILLEMONT, L. S**.**, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premier siècles*, París 1700, 524 y ss; GAMS, P. B., *Kirchengeschichte von Spanien*, Graz 1956, 311-314; KRÜGER, G., *Lucifer Bischof von Calaris und das Schisma der Luciferianer*, Leipzig 1886, 77; Batiffol, P., «Gregoire d'Elvire. Réponse a Dom Germain Morin» *BLE*, 1900, 191; SALTET, L., «La formation de la légende des Papes Libére et Félix», *BLE* 6, 1904, 225; WILMART, A., «Les Tractatus Origenis attribués a Grégoire d'Elvire» *BLE* 7, 1906, p. 207 n. 1; LECLERQ, H., *L'Espagne Chrétienne*, París 1906, 121; BUTLER, E., «Tractatus de Epithalamio and Tractatus Origenis» *JThS* 10, 1909, 450-459; BARDENHEWER, O., *Geschichte der altkirlichen Literatur* III, Freiburg 1923, 397; LEJAY, P., «Le héritage de Grégoire de Elvire», *Rben* XXV, 1908 435-458; JÜLICHER, A., «Gregorius Iliberitanus» *Pauly-Wissowa* 6, Stuttgart, 1912, 1864-1867; BESSE, J., «Grégoire d'Elvire ou Le Bétique», *Dictionaire de Théoligie Catholique* VI, París 1920, 1838; MORICCA, H., *Storia della letteratura latina cristiana* II, Turín 1927, 206; CAYRÉ, F., *Précis de Patrologie et d'Histoire de la Théologie* I, París 1931, 323; GARCÍA VILLADA, Z., *Historia Eclesiástica de España* II, Madrid 1929, 53; THOUVENOT, R., *Essai sur la Province Romaine de Bétique*, París 1940, 342; LLORCA, B**.**, *Historia de la Iglesia. I Edad Antigua*, Madrid 1950, 473; COLLANTES, J., *Gregorio de Elvira. Estudio sobre su Eclesiología***,** Granada 1954, 21; GALMES, L., «La fe según Gregorio de Elvira», *TEsp* 3, 1959, 275-283; FERNÁNDEZ ALONSO, J., «Gregorio, vescovo di Elvira, santo» *Bibliotheca Sanctorum***,** Roma 1966, p. 178. *id*., «Gregoire d'Elvire», *Dictionaire d'Histoire et de Geographie Ecclésiastiques* XXI, París 1986, p. 1501; SIMONETTI, M., *Gregorio di Elbira. La Fede*, Turín, 1975, 8.

84 NICOLÁS ANTONIO, *Bibliotheca Hispana Vetus*, Madrid 1778; MORIN, G., «Autour des Tractatus Origenis», *Rben* 19, 1902, 222-245.

85 FLÓREZ, E., *España Sagrada* XII**,** Madrid 1754, 121-129; ECHEVARRÍA, J., *Noticias sagradas del gloriosos patrono de Granada, san Gregorio Bético y de su sacro templo en su fundación, progreso y presente estado*, Granada 1773, 152; RODRÍGUEZ DE CASTRO, J., *Biblioteca* Española**,** Madrid 1786; MENÉNDEZ PELAYO, M., *Historia de los heterodoxos españoles*, Vol. I, Madrid 1998, p. 116.

> *«Sin embargo, es tan demoledor el probablemente Luciferiano del Libellus que no deja el espíritu tranquilo. Consigue dejarnos sicológicamente en esta actitud. Probablemente no fue luciferiano, probablemente fue luciferiano. Es decir en la duda»*[86].

Domínguez del Val le reprocha demasiado categóricamente esta actitud tibia*: «En consecuencia no puede hablarse muy seriamente de un Gregorio 'probablemente luciferiano' ateniéndonos al Libellus Precum como lo hace Mazorra. (...) De haber sido más consecuente con la argumentación desarrollada en su trabajo, debiera habernos dicho que Gregorio de Elvira no fue luciferiano, puesto que no hay razones sólidas para incluirlo en la secta»*[87]. Sin embargo este patrólogo paradójicamente había afirmado sólo un año antes el luciferianismo de Gregorio de Elbira: *«De este modo se afilió al cisma de Lucifer de Cágliari, a quien probablemente visitó en su isla de Cerdeña»*[88].

No creemos que la filiación a la «secta» luciferiana sea cuestión capital a la hora de entrever el esquema de pensamiento del obispo de Iliberri, y sin embargo las discusiones han sido largas y prolijas sin llegar a demostrar nunca nada concreto. Los indicios apuntan a una posible vinculación con Lucifer de Cagliari, pero como se ha dicho prudentemente:

> *«Sería un anacronismo deducir de todo esto que el obispo de Granada formaba parte de una secta o de una iglesia aparte, separada por completo de la Iglesia católica. En una eclesiología de comunión como era la vigente entonces cabían muchos grados de unidad. No se concebía la unión de una manera jurídica, según la cual o se pertenece o no se pertenece: no hay términos medios. Las iglesias locales eran la iglesia y, por eso, todas eran un sola iglesia. Por eso también todas estaban obligadas a mantener la comunión entre sí, y principalmente con las iglesias que más garantías ofrecían de representar la comunión total, entre las que ocupaba el primer puesto la iglesia de Roma, presidida por el sucesor de Pedro. Con frecuencia surgían dificultades que conducían a la rotura de relaciones eclesiásticas oficiales: se rompía la comunión. Esta situación era considerada como anómala, y se hacían intentos para arreglarla. Mientras tanto se seguía adelante, en lucha abierta o en ignorancia mutua a veces, hasta que llegaba el momento de la reconciliación. Solamente las roturas que se perpetuaron definitivamente constituyeron los cismas propiamente dichos, tal como hoy los conocemos»*[89].

---

86 MAZORRA, E., *El luciferianismo de Gregorio de Elvira*, Granada 1967, 61.

87 DOMÍNGUEZ DEL VAL, U., «El patrimonio literario de Gregorio de Elvira» *Helmántica* 74, 1973 especialmente p. 292.

88 DOMÍNGUEZ DEL VAL, U., «Gregorio de Elvira» *Diccionario de Historia Eclesiástica de España*, Madrid 1972, 1055-1066.

89 SOTOMAYOR, M., «El donatismo y la crisis arriana. Osio de Córdoba, Potamio de Lisboa y Gregorio de Elvira» en García Villoslada (coord.), *Historia de la Iglesia en España I Bibiloteca de Autores Cristianos*, Madrid 1979, 218-232.

3.2. Los estudios sobre el pensamiento gregoriano hasta el final del siglo XX

Mucho más importante que enzarzarse en cuestiones puramente accidentales es abordar el pensamiento de Gregorio de Elbira desde dentro. Sobre todo después de que en los años 30 H. Koch[90] y en los 70 C. Vona[91], demostraran que Gregorio de Elbira era un escritor al tanto de las corrientes teológicas de su época (entre sus lecturas había que citar entre otros a Cipriano y a Tertuliano, naturalmente la tradición origenista, también Justino e Ireneo) y que fue bastante conocido y citado en la Edad Media hispánica. Había que tratar de comprender a este pensador a través de sus obras, es decir, llegar por medio de su propio testimonio hacia sus concepciones e ideas, sus respuestas ante las cuestiones del momento y sobre todo, cuál podría ser su cosmovisión y su concepción última de las razones de las cosas. Son varios los títulos que han intentado cumplir este planteamiento inicial, casi siempre desde el punto de vista de la historia religiosa y para abordar cuestiones de teología y dogma. Entre lo más llamativo del pensamiento de Gregorio de Elbira está lo que se ha calificado de «rigorismo» y la importancia que para él tiene la purificación y la satisfacción de las culpas. Este detalle lo comenta Severino González[92]. La argumentación, marcadamente teológica, trata de ver no tanto el pensamiento de Gregorio Bético cuanto esclarecer los términos y concepciones en los que se plantea la cuestión penitencial en la iglesia hispana durante el siglo IV. Para ello, tras unas breves alusiones al concilio de Elbira, el autor pasa directamente a examinar los datos ofrecidos por tres pensadores hispanos especialmente sensibles a la cuestión: Gregorio de Elbira, Baquiario y Paciano de Barcelona: «Estos tres autores, los cuales vivieron muy próximos a los Padres de Elbira, y eran herederos de su doctrina, pueden considerarse como intérpretes del sentir general de la iglesia española, ya que representan los tres extremos de la Península: Gregorio a Granada, Paciano a Barcelona y Baquiario a Galicia»[93].

En Gregorio de Elbira los criterios penitenciales están muy presentes a lo largo de sus obras. Se alude en sus tratados homiléticos a la pasión de Cristo como redentora de los pecados y de la misma manera no faltan alusiones a la necesidad de la penitencia para regenerarse de las culpas. Es problemático que S. González haya utilizado para su argumentación la homilía *De diuersis generibus leprarum*, obra que se ha considerado dudosa y la crítica no se ha decidido por su genuinidad[94]. Sin embargo, tal cosa no cambia las ideas de fondo que se respiran sobre la penitencia, vía de redención para todos los pecados, porque «(...) para el Obispo de Elbira no hay pecado alguno que esté excluido de la penitencia. Por lo demás, la disciplina penitencial debía desenvolverse entonces con normalidad y sin tropiezo alguno, ya que ningún indicio de polémica se descubre en sus variados escritos»[95]. Severino González insiste en que tanto Gregorio como Paciano y Baquiario poseen tendencias dogmáticas y ascéticas pero no disciplinales, lo que supone un alejamiento de las rígidas disposiciones del concilio de Elbira (aunque no un apartamiento de la necesidad de la penitencia). Este autor apunta que los

---

90 KOCH, H., «Zu Gregors von Elvira Schriftum und Quellen», *ZKG*, 51 1932, 238-272.

91 VONA, C., *Gregorio di Elvira. I. Tractatus de libris Sacrarum Scripturarum. Fonti e sopravivenza medievale*, Roma 1970.

92 GONZÁLEZ, S., «La disciplina penitencial de la iglesia española en el siglo IV», *RET*, 1940-1941, 339-360.

93 GONZÁLEZ, S., *art. cit.*, 339.

94 Sobre la problemática de este escrito homilético remitimos a los trabajos de Vaccari, Wilmart, Vega, y Domínguez del Val, ya citados.

95 GONZÁLEZ, S., *art. cit.*, 343-345.

planteamientos penitenciales de estos Padres Hispanos constituye una «reacción» contra las teorías novacianistas, a las cuales se les acusaba de restringir la penitencia. Es problemático que así sea, teniendo en cuenta que el ambiente penitencial se estaba definiendo entonces[96], y que Novaciano no fue condenado inmediatamente[97].

Siguiendo una parecida línea interpretativa J. Collantes realizó un estudio de las principales líneas teológicas apreciables en el Eliberritano[98]. El estudio domina las fuentes y la historiografía y establece un análisis comprensivo y pormenorizado de las ideas teológicas del obispo de Elbira, su eclesiología, la innegable prioridad de la posición de Cristo en el sistema de pensamiento de san Gregorio y la posición del hombre dentro de los planes de Dios. Concede gran importancia a la concepción gregoriana del hombre, resaltando su deuda origenista. San Gregorio de Elbira contrapone Dios y materia, desencadenando un conflicto que ha de culminar con la victoria de Dios sobre la materia «arrastrando así al hombre a quien diviniza»[99]. El hombre es mortal y perecedero, pero está tocado de inmortalidad y pura divinidad desde el mismo momento que Dios le concede el alma. Se plantea un conflicto entre la condición terrena del hombre y su tendencia hacia la altura moral y la divinidad. Por ello el hombre debe alzarse de su condición mundana y trascenderse para llegar a asimilarse a Dios. Cristo ocupa una posición determinante en el proceso de divinización del hombre. El hombre se asimilará a Dios siempre por la mediación y salvación de Cristo. En este momento entra en acción la Iglesia, la cual tiene una función importante en la salvación del hombre y en la colaboración con Cristo. La Iglesia es la carne de Cristo y Cristo el cuerpo perfecto de la Iglesia. Dentro de las directrices del plan divino Cristo e Iglesia caminan juntos y unidos en orden hacia la salvación del hombre. Cristo aparece como un rey poderoso capaz de destruir el mundo material del pecado, y poseedor de una fortaleza inigualable que el hombre debe esforzarse en imitar. Mediante el bautismo se entra a formar parte de la carne de Cristo, de esta manera se tiende hacia la asimilación total de los cristianos en Cristo, el cual se hizo hombre sin que su majestad sufriera menoscabo alguno, es decir, sin que su naturaleza se degradara. El hecho de que asumiera la carne favorece al hombre hacia la inmortalidad. El hombre se asimila a Dios, cuando Cristo asume y entra en contacto con los ropajes carnales dignifica con su presencia al hombre mortal y le eleva a las alturas de la divinidad. En la redención del hombre tiene tanta importancia la pasión de Cristo como la unión de su naturaleza humana y divina, porque en Cristo la carne humana se hace celestial ya que es el único mediador entre Dios y los hombres. Al entrar en contacto la carne humana con Cristo, ésta queda redimida y purificada por ese mismo contacto. Todo lo cual es posible por la muerte de Cristo y por la acción de su sangre, gracias a la cual se ha redimido el género humano. La victoria de Cristo supone la derrota del mundo material y de los poderes seculares. Dentro de estas afirmaciones Gregorio de Elbira entenderá que la Iglesia es el cuerpo místico de Cristo, esta visión marcadamente espiritual se complementa con la idea de que los fieles son asimismo pan espiritual que Cristo toma para asimilar a su naturaleza, «con el poder de la pasión aplicado a los hombres nos unimos de una manera real y eficiente hasta formar un

---

96 GONZÁLEZ BLANCO, A., «El cristianismo en la Hispania preconstantiniana. Ensayo de interpretación sociológica», *AnMurcia*, XI 3-4, 1981/2, 27-68.

97 GONZÁLEZ BLANCO, A., «Herejes y herejías en la configuración del pensamiento de San Juan Crisóstomo», en *Romanitas-Christianitas*, Berlin, 1982, 553-585.

98 COLLANTES LOZANO, J., *San Gregorio de Elvira. Estudio sobre su eclesiología. Discurso leído en la solemne apertura del curso académico 1954-1955 de la Facultad de Teología de la Compañía de Jesús*, Granada 1954.

99 COLLANTES LOZANO, J., *op. cit.* p. 31.

solo cuerpo total, que los teólogos posteriores llamarán místico»[100]. Es imprescindible para esta unión la acción conjunta de la fe y del bautismo. «Aceptada esta fe, todos los hombres del mundo se hacen miembros de Cristo y cuerpo de la Iglesia (...). Con el bautismo, supuesta la fe, se perdonan todos los pecados, aun los más horribles, y el hombre se adhiere plenamente al cuerpo de Cristo, y se hace miembro de su Iglesia»[101]. Esta unión tan estrecha entre Dios y la Iglesia se expresa en similitudes y comparaciones de tipo nupcial. La Iglesia es la esposa de Cristo asimilada a éste y purificada de sus antiguas culpas (porque la Iglesia provenía de la gentilidad) por el contacto con su cónyuge celestial. Purificada y dignificada de esta manera la Iglesia es concebida como un refugio de la comunidad de creyentes, en donde se ha de esperar con la máxima seguridad el cumplimiento de los planes de Dios. Collantes toca entre otros temas, la concepción antropológica de san Gregorio de Elbira, vinculándola con las ideas de Orígenes, de las cuales indudablemente se sirve. Nuevas matizaciones introduce sobre las ideas antropológicas gregorianas Antonio Orbe en 1969[102]. En un estudio dedicado esencialmente a las ideas antropológicas de san Ireneo[103], realiza asimismo una visión del influjo que esas teorías tuvieron en otros pensadores y padres de la Iglesia. Para Orbe, padres como san Ambrosio o Hilario: «(...) sabrán olvidarse de platonismos y cargarán la mano sobre la 'carne' del hombre como el elemento teológicamente más característico, centro de gravedad para la economía de la Salud. Análogo fenómeno observa este autor en Gregorio de Elbira, influido por San Hilario. «Nadie resumió con más claridad la tradición de los dos hombres de Orígenes, y ninguno se sintió más libre para abandonarla en el resto de su antropología»[104]. Orbe prefiere a los Padres que valoran la antropología de Ireneo, muy sensible a la resurrección de la carne, por encima de las concepciones origenistas, muy cercanas al platonismo, y que parten de una visión del hombre mucho más ideal y espiritualizada. Por ello, subraya claramente que un pensador importante como Gregorio de Elbira, el cual acepta en toda su obra el planteamiento origenista, sea también capaz de formular su pensamiento antropológico con material oriundo de san Ireneo, poniendo más énfasis en la resurrección de la carne que en una «excesiva» espiritualización del hombre, que pudiera parecer cercana a la filosofía pagana. Es importante, en este caso, la presencia de lo humano en lo divino, o como dice Orbe, se trata de exaltar convenientemente «el plasma humano proyectándole hacia el cuerpo del glorioso Jesús»[105]. Tal cosa es tan observable en la obra del Eliberritano como sus tendencias origenistas, hacia las cuales siente Orbe cierta aprensión. No conviene olvidar que la muerte física de Cristo fue una realidad, debido a su naturaleza humana, la cual experimenta también el hecho de la resurrección.» (...) la victoria de Cristo en carne le merece la resurrección gloriosa; esto es, la restitución del compuesto a una vida dominada por el Espíritu de Dios»[106].

Una nueva aportación a las ideas antropológicas de Gregorio de Elbira hizo Fernández Ardanaz[107], en el contexto de la tradición teológica hispana, contemporánea al obispo de Elbira.

100 COLLANTES LOZANO, J., *loc. cit.* p. 61.

101 COLLANTES LOZANO, J., *loc. cit.* pp. 66-67.

102 ORBE, A., *Antropología de san Ireneo*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1969.

103 Sobre la antropología de Ireneo de Lyon puede verse de ROUSSEAU, A., «Appendice I-II», 357 y ss. en *Irénée de Lyon. Démonstration de la Prédication Apostolique*, París 1995.

104 ORBE, A., *op. cit.* p. 13.

105 *Ibid.* p. 105.

106 *Ibid.* p. 380.

107 FERNÁNDEZ ARDANAZ, S., «Antropología de los primeros autores hispanos: la búsqueda del paradigma original del hombre», en ANDRÉS MARTÍN, M. (dtor.), *Historia de la teologia española***,** vol. I, Madrid 1983, 95-111.

Este autor hace ver que Gregorio de Elbira comparte una visión del hombre que a la vez es origeniana e ireneana. Para este autor, no se trata de una contradicción en el pensamiento de Gregorio de Elbira, «no es mero 'seguidor' ni tampoco un estéril ecléctico»[108]. Incide en el valor de la corporalidad, soporte para la verdadera ascensión mística. No plantea la antropología de san Gregorio de Elbira en términos de oposición binaria carnal/espiritual, sino que ofrece una visión integral de las distintas corrientes de pensamiento que el obispo bético conocía y a partir de las cuales diseñó su propio sistema ideológico. De lo que se trata es de abordar el sistema ideológico gregoriano como una totalidad. Por eso el autor acaba relacionando la antropología con las ideas teológicas y la doctrina trinitaria[109]. Su concepción de Dios y del Hijo se entiende dentro del debate arriano, adquiriendo Cristo un aspecto central en «el dinamismo trinitario»[110].

Siguiendo con los estudios que sobre la doctrina de san Gregorio de Elbira se han hecho es necesario notar que su concepción sobre la fe ha atraído el interés de los investigadores. Galmés[111] ha estudiado las dos obras principales: *De fide* y los *Tractatus Origenis*, y presta más atención a estos últimos, por ser donde hay más abundancia de concepciones doctrinales, apareciendo la fe como vínculo de unión entre la iglesia y los fieles con Cristo. También la cuestión ha sido abordada por Buckley[112], sobre el estudio de las obras *De fide*, *Damasi Symbolum*, *De fide sancti Hieronymi*, *De arca Noe*, *Tractatus Origenis*, *De Salomone*, *Epitalamio*, *Expositio de psalmo XCI*, *De diuersis generibus leprarum*, *De duobus filiis frugi et luxurioso*. Para Domínguez del Val constituye un error emplear obras que no son claramente gregorianas, además le reprocha no haber entrado seriamente en el estudio de todas las posibilidades que se habrían podido plantear: «se incluyen obras que no son de Gregorio de Elvira y (...) no se plantea toda la problemática del Eliberritano sobre estas materias»[113]. Muy prolijos en contenido han sido los estudios de Manlio Simonetti[114]. Este autor ha demostrado que algunos fragmentos de la obra *De trinitate* del presbítero luciferiano Faustino están inspirados directamente en el *De fide* de Gregorio de Elbira. Además ha hecho hincapié en que con el inicio de la controversia arriana, y la llegada de la polémica a Hispania, nació la reflexión teológica en esta zona, tal y como se deduce de las figuras de Osio de Córdoba, Potamio de Lisboa, y sobre todo de Gregorio de Elbira. El Eliberritano llegó a escribir su *De fide* para refutar los argumentos arrianos y los resultados del sínodo de Rímini, defendiendo a ultranza y con alambicados argumentos la legitimidad del *homousion* niceno y la consustancialidad de las naturalezas del Padre y del Hijo. Esta insistencia en la consustancialidad hizo que sobre una primera redacción del *De fide* presentada por san Gregorio cayera la acusación de sabelianismo, como dice Simonetti en su edición *De fide*: «A causa dell'ambiguità e della polivalenza di significato,

108 FERNÁNDEZ ARDANAZ, S., *art. cit.*, p. 110.

109 FERNÁNDEZ ARDANAZ, S., «El problema de Dios y su comunicabilidad: teología económico-funcional de la Trinidad», en ANDRÉS MARTÍN, M., *Historia de la Teología española*, vol I, Madrid, 1983, 65-72.

110 FERNÁNDEZ ARDANAZ, S., *art. cit.*, p. 71.

111 GALMÉS, L., «La fe según Gregorio de Elvira» *TEsp* III 1959, 273-283.

112 BUCKLEY, F. J., *Christ and the Church according to Gregory of Elvira*, Roma 1964; *Id.*, «Gregory of Elvira», *Classical Folia* XVIII 1964, 3-23; *Id.*, «Gregory of Elvira, St.», *New Catholic Enciclopedy* VI, 1966, p. 790.

113 DOMÍNGUEZ DEL VAL, U., *Estudios sobre literatura latina hispano-cristiana*, Tomo I, 1955-1971, Fundación Universitaria Española, Madrid 1986, especialmente 73-74.

114 SIMONETTI, M., «Note su Faustino» *SEJG* XIV 1963, 50-98; *id.*, *Faustini Opera, en CCh* LXIX, 1957, 287-392; *id.*, «La Crisi Ariana e l'inizio della Riflessione Teologica in Spagna» en *Problemi attuali di scienza e di cultura. Colloquio italo-spagnolo sul tema Hispania Romana (Roma 15.16 maggio 1972) Accademia Nazionale dei Licei*, Roma 1974, 127-147; *id.*, *Gregorio di Elvira. La fede*, Turín 1975, 5-50.

forzare il valore al di là della generica unità di specie e di genere avrebbe ineluttabilmente provocato l'accusa di sabellianismo, cioè di sacrificare la distinzione di persona (ipostasi per gli Orientali) fra il padre ed il figlio»[115], cosa que Gregorio rechaza en una definitiva redacción de su obra. La obra emplea sobre todo la analogía de la naturaleza divina con la claridad de la luz, lo que le acerca a la teología de los siglos II y III, al igual que las expresiones relacionadas con su cristología. Paralelamente, Simonetti hacer ver que el *De fide* se emplea más a fondo en la naturaleza del Padre y del Hijo, sin aludir apenas al Espíritu Santo, ni entrar en grandes cuestiones trinitarias. Para Simonetti todo esto son rasgos que hablan de cierto arcaísmo en la teología del Eliberritano. Por otra parte, ha estudiado no sólo los aspectos teológicos del *De fide*, sino también, las interpretaciones alegóricas y tipológicas en la teología del Eliberritano[116]. En concreto, hace notar que san Gregorio se decide por la interpretación alegórica, pese a las reservas que se habían suscitado en su contra a lo largo del siglo IV. Tal interpretación tiene un buen ejemplo en el significado simbólico de la figura de Abraham, figura clave para la inteligencia del pueblo judío, de los gentiles y de los cristianos, y a la que se le aplica la teología alegorizante hasta el más mínimo detalle. Otro crítico italiano, Pietro Meloni[117], ha estudiado la ideología gregoriana (especialmente la eclesiología y la antropología) en el marco general de un estudio dedicado a la interpretación patrística del Cantar de los Cantares. Gregorio de Elbira es el primer comentador latino, que se conozca, de dicha obra, que interpreta desde un punto de vista espiritual, centrado en la interpretación mística del perfume tal y como se menciona en este escrito bíblico, pero entendido en clave eclesiológica.

Otros trabajos que han abordado las cuestiones ideológicas y doctrinales del Eliberritano son los de Aldazábal[118], confrontando aspectos doctrinales de san Gregorio con el *liber psalmographus*, en particular sobre la eclesiología. Molina[119] ha planteado también una visión teológica de la obra del Eliberritano, centrándose en aspectos mariológicos y en la alegoría y simbolismo de la cruz, que comunican a Gregorio de Elbira con el resto de la tradición cristiana.

En la historia de la investigación se han destacando también estudios ligüísticos sobre la obra gregoriana. Especial interés puso Condoñer Merino[120] en considerar las obras del Eliberritano desde el punto de vista de la estricta producción literaria. Esta autora hace notar que Gregorio de Elbira practica el género homilético puramente pastoral, al igual que sus contemporáneos. Los *tractatus* en Gregorio de Elbira son equivalentes a *lectiones*, es decir en obras «destinadas, en la mayoría de las ocasiones, a la instrucción a los candidatos al bautismo y perseguían su familiarización con las Escrituras (...)»[121].

Para completar la visión del proceso de comprensión de la obra gregoriana, haremos mención al intento de reconstruir, a través de las citas de las Sagradas Escrituras empleadas por el Eliberritano, las versiones bíblicas que circulaban en la Península Ibérica, cuya importancia es

115 SIMONETTI, M.*, op. cit.,* p. 17.

116 SIMONETTI, M., «La tipologia di Abramo in Gregorio di Elvira», *AFLFC* VI, 1985, 141-143.

117 MELONI, P., *Il profumo dell'immmortalità. L'interpretazione patristica di Cantico 1,3,* Roma 1975, p. 215.

118 ALDÁZABAL, J., «Influencia de Gregorio de Elvira y Justo de Urgel en el Liber psalmographus hispánico» en *Fons vivus Miscelánea E. M. Vismara*, Zürich 1971, 143-161.

119 MOLINA PRIETO, A., «Textos mariológicos de Gregorio de Elvira» *ScrMar* 6, 1983, 57-103; *id.*, «Teología y espiritualidad de la cruz en Gregorio de Elvira» *TEsp* XVIII, 1984, 7-60.

120 CODOÑER MERINO, C., «Los escritores hispano cristianos» *Historia de España (Menéndez Pidal) II. España Romana*, Madrid 1982, 523-525.

121 CODOÑER MERINO, C., *loc. cit.,* p. 532.

innegable si entendemos que el texto bíblico es la principal fuente de inspiración para Gregorio de Elbira y su referencia ideológica vital. No obstante, es un tema estrictamente filógico más que histórico, y por ello no podemos detenernos en él. Para sus tratados homiléticos san Gregorio empleaba una versión de la Biblia anterior a san Jerónimo, es decir, de la *Vetus Latina*. Se trata de la antigua versión o versiones latinas que circulaban en todo el Imperio. Las citas empleadas por el Eliberritano son amplias, lo que permite un mejor conocimiento de las antiguas versiones bíblicas anteriores a la canonización jerominiana. Del estudio de esta cuestión se ha interesado Barcala Muñoz[122], pero sobre todo Teófilo Ayuso[123], para este investigador Gregorio de Elbira es un buen testigo de la *Vetus Latina*, a juzgar por la elevada cantidad de citas empleadas en sus tratados. No obstante ha empleado en su estudio sobre las citas del Eliberritano obras que no son genuinamente suyas, según le recrimina Domínguez del Val[124], por lo que habría que modificar estos planteamientos. De todas formas el principio es válido, y Gregorio de Elbira utiliza desde luego la *Vetus Latina*, reflejando la problemática existente en cuanto al uso de versiones bíblicas prejeronimianas. Gregorio de Elbira hace uso de la Biblia para rebatir la «heterodoxia» arriana desde su posición de pastor y guardián de la fe nicena, lo que, como hace ver Kannengiesser, le iguala con el resto de Padres del Imperio que en esta época recurrían a la exégesis bíblica en busca de respuestas[125]. Sobre la soteriología del obispo bético se ha vuelto en un trabajo reciente de J. Tejedor[126]. Una visión reciente sobre este problema la hace Fernández Ubiña, sobre la idea de la utilización de las Sagradas Escrituras en el seno de la polémica arriana[127].

Desde una óptica puramente filológica la obra de Gregorio de Elbira ha sido tratada por Francisco Javier Tovar Paz en un trabajo más amplio dedicado al género homilético en Hispania[128]. Estudia la obra del Eliberritano en el marco de toda la producción homilética hispana que va desde Potamio de Lisboa hasta los cultivadores del género en el reino visigodo inclusive. Es un trabajo importante por cuanto abunda en el estudio de las obras, su carácter homilético y aspectos retóricos. Pone de relieve los recursos exegéticos empleados por Gregorio de Elbira (fórmulas introductorias, secuencias), temáticos (principalmente abunda el tema sacramental: sacerdocio, eucaristía, bautismo; también trata el martirio), programáticos (lecturas alegóricas con sus interpretaciones literales y espirituales), expresivos (vocativos, *captationes benevolentiae*, referencias a la *lectio*, frecuencia de los tratamientos). Tovar Paz ofrece el interés de una obra dedicada en exclusivo al género homilético, con lo que ello supone en la comprensión de Gregorio de Elbira. Otro estudio filológico, centrado en *De Arca Noe*, fue hecho por L. Santana[129].

122 BARCALA MUÑOZ, A., «Sobre las citas bíblicas de los *Tractatus Origenis*», *RET* XXXVII, 1977, 147-151.

123 AYUSO MARAZUELA, T., *La Vetus Latina Hispana, **I.** Prolegómenos***,** Madrid 1953; *id.*, «El Salterio de Gregorio de Elvira» *Bibl.* XL, 1959, 135-159; *id.*, *La Vetus Latina Hispana, V. El salterio*, Madrid, 1962.

124 DOMÍNGUEZ DEL VAL, U., *Estudios sobre literatura hispano cristiana*, Tomo I, 1955-1971, Fundación Universitaria Española, Madrid 1986, especialmente p. 71.

125 KANNENGIESSER, C., «La Bible et la crise arienne», en FONTAINE, J., & PIETRI, C., *Le monde latin antique et la Bible*, París 1985, 550-552.

126 TEJEDOR ANDRÉS, J., «La soteriología en san Gregorio de Elvira», *Religión y Cultura* 39, 1993, 129-164.

127 FERNÁNDEZ UBIÑA, J. F., «La fe de Gregorio y la sociedad de Elvira» en GONZÁLEZ ROMÁN, C. (ed.), *La sociedad de la Bética. Contribuciones para su estudio*, Universidad de Granada, 1994, 145-180, concretamente p. 163, n. 28.

128 TOVAR PAZ, F. J., *Tractatus, sermones atque homiliae: el cultivo del género literario del discurso homilético en la Hispania tardoantigua y visigoda*, *AAEF* XV, Universidad de Extremadura, Cáceres, 1994.

129 SANTANA CRUZ, L., *El Tractatus de arca Noe de Gregorio de Elvira. Comentario exegético y estilístico*, Pamplona 1996, inédito.

Recientemente se ha despertado el interés por la obra gregoriana, por el hecho cierto de que Gregorio de Elbira es uno de los pocos testigos de la realidad social hispánica de la segunda mitad del siglo IV. En este sentido F. J. Lomas ha publicado un estudio sobre el grado de oposición y enfrentamiento ideológico entre Iglesia y Sinagoga en la Península Ibérica, a partir de las amplias referencias e invectivas que detecta este autor en san Gregorio de Elbira[130]. Fernández Ubiña[131] ha empleado la obra gregoriana para adentrarse en el estudio de la sociedad bética de la época del obispo de Elbira, tratando cuestiones como las querellas doctrinales, tan significativas en la obra de Gregorio de Elbira) en la sociedad bajoimperial y el creciente papel de los obispos frente a la sociedad civil. Este mismo autor ha tratado la problemática del *Libellus precum*, como fuente importante para conocer aspectos conflictivos y religiosos de la Hispania bajoimperial, sobre todo porque este opúsculo, pese a su problemática, cita ampliamente a Gregorio de Elbira. Para Fernández Ubiña, el *Libellus* es el fiel reflejo de la contaminación, o mundanización, de la Iglesia con el poder político y la conculcación de la dignidad episcopal cada vez que cambiaba el poder imperial, ya fuera de signo arriano u ortodoxo, lo que provocaba la adhesión de múltiples obispos al arrianismo o a la ortodoxia según fueran los vientos. Esta serie de apostasías y prevaricaciones (como tales las ven los autores del *Libellus*), serían un reflejo del compromiso de las elites eclesiásticas con el poder central imperial para mantener el orden, la cohesión y el control sociales. Un estudio publicado por M. Dulaey, examina las dimensiones exegéticas y pastorales de Gregorio de Elbira en tanto que autor y obispo, con una intención didáctica y de esclarecimiento del dogma a los fieles. Gregorio de Elbira un buen pedagogo entregado a la causa de la predicación y de la explicación constante del texto bíblico, propia de un cultivador del género homilético[132].

Muy recientemente hemos conocido un estudio sobre la exégesis gregoriana centrado en el paralelismo Adam y Cristo, realizado por L. F. Ladaria[133], y una nueva aportación de Andrés Molina Prieto sobre el alegorismo gregoriano[134].

El interés por Gregorio de Elbira se ha acentuado visiblemente en los útimos años, a la traducción de Domínguez del Val, se ha unido en 1997 una traducción de los *Tractatus Origenis* a cargo de J. Pascual Torró[135], bilingüe con buen aparato crítico; y un año después el mismo Pascual Torró publicó una edición también bilingüe de la obra *gregoriana De fide*, siguiendo el texto de Simonetti[136], y un artículo sobre la antropología del Eliberritano[137]. Este mismo año

130 LOMAS, F. J., «Comunidades judeocristianas granadinas. Consideraciones sobre la homilética de Gregorio de Elvira» en GONZÁLEZ ROMÁN, C. (ed.), *La sociedad de la Bética. Contribuciones para su estudio*, Universidad de Granada, 1994, 319-344.

131 FERNÁNDEZ UBIÑA, J., «La fe de Gregorio y la sociedad de Elvira» en González Román, C., *La sociedad de la Bética. Contribuciones para su estudio*, Universidad de Granada 1994, 147-180.

132 DULAEY, M., «Grégoire d'Elvire pasteur: la pédagogie du prédicateur dans le sermon sur l'hospitalité de Mambré (Gén. 18)», en VVAA *Vescovi e pastori in età teodosiana. In occasione del XVI centenario della consacrazione di S. Agostino, 396-1996, XXV incontro di studiosi dell'antichitá cristiana*, Roma, 8-11 de maggio, 2 vols. 1996, 743-762.

133 LADARIA, L. F., «Gregorio de Elvira y el paralelismo Adán-Cristo», *Gregorianum* 80, 1999, 677-695.

134 MOLINA PRIETO, A., «Claves interpretativas en la exégesis alégorica de Gregorio de Elvira», *Giennium* 1, 1998 61-118.

135 PASCUAL TORRÓ, J., *Gregorio de Elvira. Tratados sobre los libros de las Santas Escrituras*, Ed. Ciudad Nueva, Madrid, 1997.

136 PASCUAL TORRÓ, J., *Gregorio de Elvira. La Fe*, Madrid 1998.

137 PASCUAL TORRÓ, J., «Notas sobre la antropología de Gregorio de Elvira» en *Vivir en la Iglesia. Homenaje al profesor Juan Agulles*, Valencia 1998, 81-111.

ESQUEMA DE LAS OBRAS DE SAN GREGORIO DE ELBIRA EN LA CRÍTICA

Según E. Mazorra	según V. Bulhart	según Domínguez del Val
— «Obras ciertamente elvirianas» [1] *De Fide.* [2] *De Epithalamio/* In Cant.Canticorum. [3] *Tractatus de Libris SS Scripturarum/* XX Tract.Origenis. [4] *De Arca Noe.* —«Con muchísima probabilidad» [5] *Libellus Fidei.* [6] *De psalmo XCI.* [7] *In Genesim.* [8] *In Ecclesiasten.* [9] *Frag. Ex Sylloge Hispana Dicta ex Libro Quaestionum Augustini.* —«Obras de influencia elviriana y con material de Gregorio de Elvira». [10] *De Fide Catholica.* [11] *Fides Damasi seu Damasi Symbolum seu Hieronymi de Fide apud Bethleem.* [12] *Fides Sancti Hieronymi.* [13] *Professio fidei (In Gestis Liberii Papae).* [14] *Liber de Patris et Filii Unitate.* [15] *De Verbis Apostoli ad Hebr. 1,3 et ad Col. 1,15.* [16] *De Salomone.* «Obra dudosa» [17] *De Diuersis generibus leprarum.* «Obras que no son de Gregorio de Elvira» [18] *De Duobus Filiis Frugi et Luxurioso.* [19] *Fragmenta III de Gog et Magog.*	— «Obras conservadas»» [3] *Tractatatus de Libris SS. Script./ XX Tract.Origenis.* [4] *De arca Noe.* [7] *In Genesim III, 22.* [7] *In Genesim XV, 9-11.* [2] *De Epithalamio / Canticum Canticorum.* [6] *De psalmo XCI.* [1] *De Fide.* — «Obras dudosas o espúreas» [16] *De Salomone.* [8] *Fragmenta in Ecclesiasten.* [5] *Fides Romanorum.* [10] *Fides Catholica.* [12] *Fides sancti Hieronymi.* [17] *De* diuersis *generibus leprarum.*	— «Obras principales» [2] *Epitalamio.* [1] *Sobre la Fe.* [3] *Tratados de Orígenes.* — «Obras Menores» [4] *Sobre el Arca de Noe* [6] *Exposición de Orígenes sobre el salmo noventa y uno.* [7] *Fragmento de un tratado sobre el Génesis 3,22.* [7] *Sobre los tratados del mismo viejo sobre el Génesis.* — «Obras Dudosas» [5] *Fe de los Romanos o Libellus Fidei.* [8] *Fragmentos de la Exposición sobre el Eclesiastés.* [16] *Sobre Salomón.* [17] *Sobre las Diversas Clases de Lepras.* [18] *Carta u Homilía sobre los dos Hijos, el Honrado y el Lujurioso.*

2000, y cuando ya había dado este trabajo por terminado, he sabido de una nueva edición bilingüe realizada por Pascual Torró del Cantar de los Cantares y del resto de la obra gregoriana que restaba por traducir en la editorial Ciudad Nueva[138]. Nosotros seguimos estas traducciones.

Hay que decir que, para autores como Ubiña[139] y Simonetti[140], Gregorio de Elbira es un pastor sin originalidad y con ideas teológicas anticuadas (procedentes de los silos I-III). Pero aunque la procedencia de las ideas no sea exclusivamente suya, las palabras se revitalizan cada vez que se emplean, de manera que la obra de Gregorio de Elbira debe tener valor por sí misma y ha de ser juzgada en su propio contexto. Si tiene ideas origenistas, ireneanas, antiarrianas radicales, o puede tomar ideas de otros Padres (la influencia de Tertuliano es muy clara), lo cierto es que siempre será de manera nueva y en función de sus propias circunstancias.

138 PASCUAL TORRÓ, J., *Gregorio de Elvira. Comentario al Cantar de los Cantares y otros tratados exegéticos,* Madrid 2000.

139 FERNÁNDEZ UBIÑA, J., «La fe de Gregorio y la sociedad de Elvira» en GONZÁLEZ ROMÁN, C. (ed.), *La sociedad de la Bética. Contribuciones para su estudio*, Universidad de Granada, 1994, 145-180.

140 SIMONETTI, M., «La Crisi Ariana e L'inizio della Riflessione Teologica in Spagna» en *Problemi attuali di scienza e di cultura. Colloquio italo-spagnolo sul tema Hispania Romana* (Roma 15.16 maggio 1972) Accademia Nazionale dei Licei, Roma 1974, 127-147.

A: EN EL PUNTO DE PARTIDA
Los estudios previos a nuestra investigación, cómo han contribuido a la definición de un marco histórico de discusión en el que situar la obra de Gregorio Bético, (y cómo esta obra podría contribuir y contribuirá aún a hacer más comprensible dicho marco histórico)

1. LA BÉTICA ROMANA. LÍMITES

Augusto dividió Hispania en tres nuevas provincias: Bética, Lusitania y Tarraconense. La Bética tenía como límite el río Guadiana a sus lados oeste y norte, y conservaba para el noreste los antiguos límites de la Citerior. Una parte de su territorio (Castulo, Tugi y Acci) fue asignado a la Tarraconense. Con la llegada al poder de Diocleciano Augusto asistimos a otra reforma importante en el terreno de la administración provincial entre 284 y 288 d. C. Hispania aparece como una diócesis (*diocesis Hispaniarum*) contando con seis provincias: *Baetica*, *Lusitania*, *Carthaginiensis*, *Callaecia*, *Tarraconensis* y *Mauritania Tingitana*. *Mauritania Tingitana* quedaba vinculada a Hispania para, caso de posibles dificultades, pudiera prestársele ayuda y abastecimiento desde Hispania. En principio las islas Baleares quedaron integradas dentro de la *Carthaginiensis*, para constituir más adelante (365-385 d. C.) una provincia aparte dentro de la *diocesis Hispaniarum*. En el 385, la diócesis de Hispania quedó integrada en la prefectura de las Galias[141].

141 ALBERTINI, E., *Les divisions administratives de l'Espagne Romaine*, París 1923; ARNOLD, W. T., *The Roman System of Provincial Administration***,** Roma 1968; BLÁZQUEZ, J. Mª. & TOVAR, A., *Historia de la España Romana***,** Madrid 1975; MANGAS, J., «Hispania durante el Imperio (de Augusto a Diocleciano)», 287 y ss. en TUÑÓN DE LARA, M. (coord.), *Historia de España I. Introducción, primeras culturas e Hispania Romana*, Barcelona, 1983; SAYAS ABENGOECHEA, J. J., «El bajo Imperio» en TUÑÓN DE LARA, M. (coord.), *Historia de España II. Romanismo y Germanismo. El despertar de los pueblos hispánicos (siglos IV-X)*, Barcelona, 1982, sobre todo 44-45;

2. GRUPOS RELIGIOSOS QUE CONVIVIERON EN LA BÉTICA: PAGANOS, JUDÍOS Y CRISTIANOS

En la Bética romana podemos observar la coincidencia del culto oficial romano, y los «restos» mal conocidos de la religión indígena junto con la pervivencia del mundo púnico, la tradición judía y el naciente cristianismo. El culto a Isis en la Bética está documentado con seguridad en los siglos I y III d. C., registrándose para el siglo IV lo que parece la destrucción de los santuarios isíacos, quizá no tanto debido a una acción de castigo cristiana, cuanto por su escasa implantación y su vinculación al poder imperial, en tanto que la población indígena estaría apartada de la iniciación mistérica[142]. Ya en el siglo III conocemos uno de los primeros episodios de enfrentamiento entre paganismo y cristianismo, protagonizados por las santas Justa y Rufina de Híspalis, que fueron encarceladas por el gobernador Diogeniano ante su negativa de rendir culto a la imagen de Salambó-Afrodita durante la celebración de las fiestas de Adonis, que eran de carácter procesional y multitudinario. Mientras tanto, el templo de Melkart aún seguía en pie y recibiendo culto[143]. No obstante, el territorio de la Península Ibérica, y la Bética en particular, se cristianizó paulatinamente a juzgar por los testimonios literarios y arqueológicos de los que disponemos, si bien el paganismo no llega a ver su existencia puesta en peligro de manera inmediata[144]. Es posible hablar de una presencia cierta del cristianismo en Hispania ya antes de la paz de la Iglesia del 313[145]. Indicios significativos (ya de época constantiniana o teodosiana) encontramos en la Tarraconense y Cartaginense, los hallazgos arqueológicos paleocristianos de La Alberca en Murcia, junto con los de Centcelles en Tarragona y los de Pueblanueva en Toledo constituyen, según se ha dicho, «los tres ejemplos más evidentes de la cristianización de la aristocracia rural»[146]. En el perfil social del cristianismo bético no faltaban elementos populares que eran su base principal, pero parece cierto que para los primeros años del siglo IV, la nueva religión también «había penetrado en el grupo de grandes *possessores* béticos»[147]. De esta manera se había unido en la Bética la aristocracia con el poder eclesiástico,

---

para el arco cronológico que nos ocupa, crucial como momento de cambio histórico, *vid.* GONZÁLEZ BLANCO, A., (ed.), *Del Conventus Carthaginiensis a la Chora de Tudmir. Perspectivas de la historia de Murcia entre los siglos III-VIII*, número monográfico *de Antig.Crist.* II, Murcia 1985; a destacar de GONZÁLEZ BLANCO, A., «La historia del S. E. peninsular entre los siglos III-VIII d. C. (Fuentes literarias, problemas y sugerencias), *ibid.* 53-80; y de GUILLÉN PÉREZ, G., & GONZÁLEZ BLANCO, A., «Perspectivas de la geografía eclesiástica antigua del S.E. peninsular», *ibid.*, 107-118.

142 Según ha propuesto ALVAR, J., «Marginalidad e integración en los cultos mistéricos», en GASCÓ, F., & ALVAR, J., (eds.), *Heterodoxos, reformadores y marginados en la Antigüedad Clásica*, Sevilla 1991, 71-90; también de ALVAR, J., «El culto y la sociedad: Isis y en la Bética» en GONZÁLEZ ROMÁN, C. (Ed.), *La sociedad de la Bética. Contribuciones para su estudio*, Granada 1994, 9-28, remitimos a la bibliografía citada por este autor, el tema es más complejo, y no podemos detenernos en él.

143 BLÁZQUEZ, J. Mª., *España Romana*, Madrid 1996, en concreto el capítulo XXIV «La Bética en el Bajo Imperio», 415-448, en especial pp. 425-429, con bibliografía.

144 GARCÍA MORENO, L., «La cristianización de la topografía de las ciudades de la Península Ibérica durante la antigüedad tardía», *AEA* 50-51, 1977-1978, 311-321, con bibliografía; FERNÁNDEZ, G., «Destrucciones de templos en la Antigüedad Tardía», *ibid.* 54, 1981, 141-150.

145 GONZÁLEZ BLANCO, A., «El cristianismo en la Hispania Preconstantiniana. Ensayo de Interpretación sociológica», *AnMurcia*, XI 3-4, 1981-1982, 27-68.

146 PALOL, P. de, «La cristianización de la aristocracia romana hispánica», *Pirenae* 1978, 282-300, concretamente p. 289.

147 PADILLA MONGE, A., *La provincia romana de la Bética (253-422)*, Écija 1989, p. 97.

favorecido por las exenciones fiscales bajo el Imperio cristiano[148]. En los años siguientes a la paz de la Iglesia, el cristianismo, (que hacía tiempo había empezado el proceso de acuñar una nueva imagen del mundo, de la historia y hasta del idioma), estrecha sus lazos con el poder imperial y puede al fin propiciar, entre otras cosas, una política arquitectónica acorde con su nueva situación. Esto es un síntoma general en el Imperio Romano[149]. La situación tiene su correlato en la península Ibérica. Es interesante el estudio de la información procedente de las grandes propiedades hispanorromanas. Aparte de los mausoleos ya citados de La Alberca, Pueblanueva y Centcelles, podemos destacar el *martyrium* de la Cocosa y los templos edificados en las grandes *uillae* como son la basílica de Torre de Palma, la basílica de Braga o el templete de Odrinhas[150]. El cristianismo empieza a hacerse notar en las artes, señal inequívoca de patronos conversos con poder adquisitivo que pueden importar obras escultóricas de talleres romanos con temática cristiana, al principio centradas en la idea de salvación del alma, pero ya en la segunda mitad del siglo IV, con la Iglesia triunfante, se desarrolla una iconografía centrada en la Pasión y en la *Traditio Legis*[151]. En el caso concreto de la Bética, se puede demostrar la existencia de una comunidad cristiana en Itálica a fines del siglo IV a partir de dos laudas sepulcrales, mientras que la comunidad cristiana de Córdoba podía permitirse importar de Roma sarcófagos que han sido datados de época constantiniana, como el ejemplar de Los Palacios en Sevilla o el de Martos en Jaén, que junto con el sarcófago hallado en Cádiz, con la temática de los jóvenes hebreos en el horno de Babilonia (tema que no es desconocido en la homilética gregoriana), constituye el ejemplo más notable de la nueva estatuaria cristiana en Hispania. La Bética no se limitó a importar sarcófagos de Roma, sino que tenía también su propio taller (lo que hace pensar en una demanda de cierta importancia), taller del que se han documentado piezas en Écija, Barba Singilia y Alcaudete en Jaén. Si no puede afirmarse una cristianización de la Península Ibérica rápida, al menos parece que la cristianización de la Bética podría ser relativamente alta en la primera mitad del siglo IV, a juzgar por la elección de Iliberri como sede, para el primer concilio documentado de la Iglesia hispana[152].

3. LA PATRIA DE GREGORIO DE ELBIRA: EL MUNICIPIO *FLORENTINUM ILIBERRITANUM*[153]

Principalmente a partir de documentos epigráficos se ha podido determinar que el municipio iliberritano presentaba una movilidad social importante y una actividad económica destacada. Es posible distinguir a relevantes familias terratenientes, senatoriales y ecuestres, ocupar los puestos más importantes de la comunidad municipal y además proyectarse fuera del municipio

148 PADILLA MONGE, A., *op. cit.*, p. 98.

149 KRAUTHEIMER, R., *Arquitectura paleocristiana y bizantina*, Madrid 1988, pp. 43-107.

150 PALOL, P. de, *Arte paleocristiano en España*, Barcelona 1969, en especial el capítulo II «Arquitectura y mosaico del siglo IV» pp. 46 y ss.

151 PALOL, P., *op. cit.*, capítulo III «Escultura funeraria del siglo IV: importaciones de Roma», pp. 86 y ss. También hay que tener en cuenta los fragmentos de sarcófagos con temática bíblica que han aparecido en Murica, vid. SOTOMAYOR MURO, M., «Sarcófagos paleocristianos en Murcia y zonas limítrofes», *Antig. Crist.*V, Murcia, 1990, 165-184.

152 BLÁZQUEZ, J. Mª., *loc. cit.*, 429-434, del concilio de Iliberri vamos a hablar más adelante.

153 En lo referente al nombre de Ilíberis, Plinio en *Historia Naturalis* 3,10 escribe *Iliberri*; igual lectura se recoge en *CIL* II 2070, 2077, 1572. Ptolomeo 2, 4, 11 dice *Illiberís*; San Jerónimo escribe en *De uiris illustribus* 105 *Eliberi*; en época tardía *Elbira*.

iliberritano, hacia la propia Roma, principalmente en los años del siglo II d. C. Sus actividades económicas agrícolas, industriales y comerciales (donde se cobraba el impuesto denominado *portorium*) también han quedado documentadas. Esta prosperidad comenzaría a resentirse en el siglo III, coincidiendo con lo que parece un retraimiento general de la vida económica y ciudadana que vendría a desembocar en el Bajo Imperio Romano[154].

3.1. El cristianismo en Elbira

El obispado de Elbira, sede de san Gregorio, debió ser de pronta cristianización. En los primeros años del siglo IV sirvió de sede al primer concilio de la Iglesia Hispana, en el que podemos observar la tendencia del cristianismo a la diferenciación de una realidad social todavía muy pagana y en la que parece haber una presencia no desdeñable de elementos judíos, que aún harían acto de presencia, como elemento polémico, en la homilética gregoriana. La imagen que da el concilio, pese a las disposiciones aparentemente segregacionistas, es el de un espacio común donde judíos, paganos y cristianos conviven estrechamente.

Todos los firmantes de este concilio eran hispanos y principalmente de la Bética, más cercana a la sede del concilio y puede que más cristianizada que las zonas del interior de la Península Ibérica. Los representantes (obispos y cargos inferiores) provenían de *Acci*, *Corduba, Hispalis, Tucci, Epagra, Castulo, Mentesa, la propia Iliberri, Ursi, Emerita Augusta, Caesar Augusta, Legio VII Gemina, Toletum, Fliblaria o Fibularia, Ossonoba, Ebora, Eliocroca, Basti, Malaca, Epora, Urso, Illiturgi, Carbala, Astigi, Ategua, Acinipo, Lauro, Barba, Egabrum, Iune* o *Aiune, Segalvinia, Ulia, Drona, Baria, Solia, Ossigi* y *Carthago Noua*. Destaca entre los obispos la presencia de Osio de Córdoba, que será uno de los principales protagonistas de las agitadas aguas del siglo IV, y según algunas fuentes, futuro rival del antiarriano Gregorio de Elbira, en el contexto de la lucha entre trinitarios y subordinacionistas que se desarrolló en todo el Imperio con su repercusión en la Península Ibérica. Sobre el concilio de Elbira se han derramado multitud de discusiones y de consideraciones[155].

---

154 PASTOR MUÑOZ, M., «Aspectos sociales y económicos de *Municipium Florentinum Iliberritanum*» *AEA* 56, Madrid, 1983, 151-167.

155 El estado de la cuestión sobre el concilio de Elbira es enorme, VERMÚDEZ DE PEDROSA, F**.**, *Historia Eclesiástica de Granada*, Granada 1638; FLÓREZ, E., *España Sagrada* XII, Madrid 1776; LA FUENTE ALCÁNTARA, M., *Historia de Granada***,** Granada 1843; HEFELE, C. J., «Über den Rigorismus in dem Leben und den Ansichten der Alten Christen», *Theological Quaterly* 20, 1841, 375-446; *id.*, *Conciliengeschichte*, Freiburg 1873; DALE, W.W., *The Synod of Elbira*, London 1882; DUCHESNE, L., «Le Concile d'Elvire et les *Flamines* chrétiens», *Melantes Renier*, París 1887, 159-174; DE BERLANGA, R., «Iliberis. Examen de los documentos históricos y genuinos iliberitanos», *Homenaje a Menéndez Pelayo* II, Madrid 1889, 693-756; LAUCHERT, F., *Kanones der wichtigsten altkirchlichen Conzilien nebst den apostolischem Kanonen*, Freiburg 1896; GÓMEZ MORENO, M., «De Iliberi a Granada», *BRAH* 46, Madrid 1905, 44-61; HARNACK, R., *Mission und Ausbreitung des Christentum in den ersten drei Jahrhunderten*, Leipzig 1906; HEFELE, C. J., & LECLERQ, H., *Histoire des Conciles***.** Vol. I. París, 1907, 212-264; GARCÍA VILLADA, Z., *Historia Eclesiástica de España*, Madrid 1929; KOCH, H., «Die Zeit des Konzils von Elvira**»** *Zeitschrift für die neutestamentiliche Wissenschaft*, 1916, p. 61; KATZ, S., *The Jews in the Visigothic and Frankish Kingdom of Spain and Gaul*, Cambridge (Mass.), 1937; GONZÁLEZ RIVAS, S., «Los castigos penitenciales del concilio de Elvira», *Gregorianum* 5, 22, 1941, 191-214; GONZÁLEZ, S., «La disciplina penitencial de la iglesia española en el siglo IV», *RET*, 1940-1941, 339-360; *id. La penitencia en la primitiva iglesia española. Estudio histórico, dogmático y canónico de la penitencia en la iglesia española, desde sus orígenes hasta los primeros tiempos de la invasión musulmana*, Salamanca 1950, *passim*; ALMECH, F.I., *Algunos problemas de las viejas iglesias españolas*, Roma 1953; VIVES, J., *Concilios Visigóticos e Hispano-romanos*, Vol. I, Madrid, 1953, 1-15; LOMBARDÍA, P.,

Se han sembrado dudas acerca de su propia naturaleza de concilio, y hasta se apuntó que podría tratarse sólo de una colección de cánones, dado su elevado número, sobre problemas que se plantearán más adelantado el siglo IV[156]; sin embargo no parecen existir motivos para dudar de la efectiva existencia del concilio, así como de que se discutieran preocupaciones disciplinares «que después irán siendo tratadas a lo largo del mismo siglo en concilios de otras iglesias»[157]. Es de señalar su importancia para conocer los problemas y realidades cotidianas que conformaban el vivir diario del cristianismo provincial y municipal en aquella época. El texto del concilio nos ofrece un fresco de la sociedad iliberritana y los problemas con que se enfrentaban los cristianos, quienes debían estar en constante guardia para preservar la pureza de su fe y salvaguardar un ideal de moral que ya empieza a parecer estricto. La fecha de celebración del concilio es todavía hipotética. Thouvenot lo ubica en los primeros años del siglo IV, bajo el gobierno del tetrarca Constancio Cloro, benéfico para los cristianos[158]. Pero ésta no ha sido la única opinión al respecto ya que la datación exacta del concilio iliberritano ha sido objeto de una amplia discusión, porque no figuran en las actas datos cronológicos significativos y como afirma Sotomayor: «No es indiferente que su celebración se sitúe inmediatamente antes de la persecución de Diocleciano, inmediatamente después de ella o a raíz del edicto de Milán del 313»[159]. Tenemos como indicios cronológicos la fecha del inicio del episcopado de Osio de Córdoba (el año 294) y la celebración del concilio de Arlés (el año 314) entre cuyos asistentes había participantes del concilio iliberritano, y algunos de sus cánones habían sido redactados bajo la influencia del concilio iliberritano[160]. Se ha argumentado que el concilio podría haberse celebrado entre 306 y 314, después de las persecuciones[161], pero el hecho de que el ambiente que presenta el concilio es el de cristianos y paganos tan entremezclados como para hacer

«Los matrimonios mixtos en el Concilio de Elvira (a.303?)», *AHDE* XXIV, 1954, 543-558; RIGHETTI, M., *Historia de la Liturgia* I, Madrid 1955, 829-862; CUSTODIO VEGA, A. C., *España Sagrada* LIV, Madrid 1961; VEGA, A. C., *España Sagrada* 53-54, Madrid, 1961; HERA, A., «*Falsus testis*» *et delator», AHDE* 33, 1963, 365-389; MEIGNE, M., «Concile ou collection d'Elvire*?», Revue de Histoire Ecclesiastique* LXX 1975, 381-387. GRIFFE, E., «Le Concile d'Elvire et les origines du célibat ecclésiastique», *Bull.Litt.Eccl.* 77, 1976, 123-127; THOUVENOT, R.*, Essai sur la Province Romaine de Bétique*, París, 1973, ver especialmente el capítulo V titulado «Le Christianisme en Bétique», 303-359; RAMOS-LISSÓN, D., «En torno a la autenticidad de algunos cánones del concilio de Elvira», *Scripta Theologica 11, 1979, 181-186;* Binterim, J., «Über die Synode zu Elvira», *Der Katholik* 2, 1821, 417-441; ARCE, J., *El último siglo de la España romana*, Madrid 1982; *id. España entre el mundo antiguo y el medieval*, Madrid 1988, concretamente el capítulo «Conflictos entre paganismo y cristianismo en Hispania durante el siglo IV» 122-135; GRYSON, R., «Dix ans de recherches sur les origines du célibat», en *RThL.* 11, 1980, 157-185; GONZÁLEZ BLANCO, A., «El Cristianismo en la Hispania Preconstantiniana. Ensayo de Interpretación Sociológica», *AnMurcia*, XI 3-4 1981-1982, 27-68, con bibliografía; SUBERBIOLA MARTÍNEZ, J., Nuevos *concilios hispano-romanos de los siglos III y IV. La Colección de Elvira,* Universidad de Málaga 1987, 138 pp; MARTÍNEZ DÍEZ, G., & RODRÍGUEZ, F., *La colección canónica hispana IV. Concilios Galos. Concilios Hispanos: primera parte,* Madrid 1984, 233-268; *interesante* para el debate del concilio, el trabajo de SOTOMAYOR, M., «Las actas del Concilio de Elvira. Estado de la cuestión», *Rev.Centr.Estud.Hist.*, 2ª época, 3, 1989, 35-65.

156 MEIGNE, M., «Concile ou collection d'Elvire*?», Revue de Histoire Ecclesiastique* LXX, 1975, 381-387.

157 SOTOMAYOR, M., *Historia de la Iglesia en España, Madrid 1979*, p. 83.

158 THOUVENOT, R., *op. cit.*, p. 327.

159 SOTOMAYOR, M., *op. cit.*, p. 86.

160 SOTOMAYOR, M., *op. cit.*, 66-67; ver además GAUDEMET, J., *Conciles Gaulois du IV siècle*, París, 1977.

161 PADILLA MONGE, A., *op. cit.*, p. 74, n. 473, propone una datación «poco después del 305» y presupone que «la reunión de Iliberri tuvo que producirse por motivos justificados y de importancia; y el suceso que pudo provocar la aparición de problemas necesitados de soluciones más o menos inmediatas tuvo que ser la persecución de Diocleciano».

necesaria una reglamentación sobre el particular, y eso para Sotomayor no se observaría inmediatamente después de una persecución. Por otra parte, no se deja notar un tratamiento tan especial de los casos de apostasía y sacrifico a los ídolos como cabría esperar tras una persecución, sino más bien desde la perspectiva del orden interno. Según Sotomayor habría que fechar el concilio «en una época de paz como la descrita por Eusebio en los años que median entre los emperadores Galieno y Diocleciano. Quizá aún mejor en los últimos años de esa época, en momentos en que amenaza ya la posibilidad de una nueva persecución, que obliga a una rigurosa puesta a punto en medio de los peligros que suponían las peligrosas condescendencias con las costumbres y modos de vivir en los no cristianos», por lo que este autor propone una datación entre los años 300 y 302[162]. Sin embargo, para Mazzarino, la datación del concilio de Elbira habría que situarla entre los años 310-312, en función del protagonismo de Osio en la corte el emperador Constantino, una vez caído Majencio. Habría correlación entre la disposición del concilio prohibiendo que los cristianos asciendan a la colina capitolina a sacrificar con la propia actitud de Constantino que renuncia a llevar a cabo sacrificio alguno en el Capitolio, además se daría el caso de una relación terminológica relativa a la cátedra episcopal que se encontraría tanto en el canon 58 del concilio como en la carta de Constantino al obispo de Siracusa[163]. Por el contenido del concilio se trata además de un documento importante porque aborda cuestiones claves, de índole doctrinal (como la inconveniencia del culto a las imágenes[164]) y moral como lo que comienza a parecer una llamada al rigorismo así como el trato que un cristiano digno debe observar con gentiles y judíos no mezclándose con ellos[165], cosa que no siempre debió ser fácil de conseguir[166]. Se respira un ambiente que podría entenderse rigorista en los casos de idolatría, homicidio y adulterio, llegando al caso de imponer penitencias y apartamientos de la comunión casi vitalicios. Es de notar una aparente dureza empleada en cuestiones de observancia sexual, que debía responder a un sentimiento cada vez más generalizado hacia la cuestión de la reglamentación de la sexualidad[167]. Se trata de un proceso general en el Bajo Imperio, de extrañamiento hacia la propia realidad corporal, ya que como ha apuntado reciente P. Brown «los concilios y las disposiciones eclesiásticas a lo largo del siglo III muestran que la mayoría silenciosa de los cinco millones de cristianos, más o menos, que vivían en el Imperio Romano alrededor del 300 estaba poco menos que dispuesta a aceptar una moralidad de disciplina sexual tan señaladamente puritana como la que sigue prevaleciendo en los territorios islámicos del Mediterráneo. Los obispos reunidos en Elvira dedicaron treinta de sus ochenta y una normas a cuestiones relativas al matrimonio y a las infracciones sexuales; una cuarta parte de todas sus decisiones suponía imponer mayor control que hasta entonces sobre las

162 SOTOMAYOR, M., *op. cit.*, 88-89.

163 SEGÚN MAZZARINO, S., «Prima Cathedra: Docenza Universitaria e 'trono' episcopale nel II/III secolo» en la obra del mismo autor *Antico, tardoantico ed éta Costantiniana*, Bari, Dedalo Libri 1974, 151-170, especialmente 151-152.

164 C. XXXVI: «*Placuit picturas in ecclesia esse non debere, ne quod colitur et adoratur in parietibus depingatur*».

165 A este respecto interesa la cuestión de evitar la existencia de flámines cristianos en los cánones II, III,IV y LV; también conviene resaltar la norma de no contraer matrimonio fuera del cristianismo, en canon XVI*: «De puellis fidelibus ne infidelibus coniungatur».*

166 SOTOMAYOR, M., «Romanos pero cristianos. A propósito de algunos cánones del concilio de Elvira», *Antig.Crist.* (Murcia) VII, 1990, p. 17.

167 IBARRA, M., *Mulier fortis. La mujer en las fuentes cristianas (250-313),* Universidad de Zaragoza, 1990, 199 y ss.

mujeres de la comunidad cristiana»[168]. Esta reglamentación corporal de los padres de Iliberri es el ambiente que también respiraba san Gregorio Bético en el momento de convertirse en el obispo de la ciudad, y casi con seguridad es el propio de la Península Ibérica para el siglo IV, a juzgar por la obra de sus contemporáneos Baquiario en Galicia y Paciano en Barcelona, también de un naciente «rigorismo» que recuerda las disposiciones del concilio de la Bética[169].

El concilio denota una sociedad cristiana que tiende a diferenciarse de judíos y paganos, pero esta diferenciación aún no está lo bastante clara, los grupos religiosos de Iliberri comparten un espacio común, como es la ocupación de puestos importantes de la vida cívica, tal es el caso de los flámines cristianos cuya existencia era condenada por el concilio. La presencia judía es destacable. Ésta tampoco será tema poco importante en los escritos exegéticos de Gregorio de Elbira en la segunda mitad del siglo IV. Esto hay podría entenderse no tanto como la continuidad de la preocupación por distinguir la Iglesia de la Sinagoga durante todo el siglo en este municipio de la Bética, cuanto que el problema vendría planteado porque estamos en el momento histórico en el que se fija el canon de la Escritura y se reafirma la mentalidad legal del texto bíblico, ésta puede sí puede ser la razón decisiva por la cual se plantea el problema judío[170]. Hay que decir que esta preocupación demuestra precisamente que la diferenciación tajante entre los grupos religiosos no era del todo real. No parece que pueda dudarse del ya considerable grado de organización demostrado por la jerarquía eclesiástica hispana. Todo esto era una prueba del elevado grado de organización y desarrollo de los episcopados béticos, que como dice Thouvenot, es lo que explica la existencia de dos obispos de la relevancia de Osio de Córdoba y Gregorio de Elbira[171], de importante repercusión en el futuro debate trinitario y antitrinitario que sacudirá el mundo romano, y cuya onda expansiva llegó también a la Bética. Hay que pensar que la cristianización de esta provincia sería lo bastante alta como para que el número de representantes de iglesias de dentro de la provincia fuera tan elevado como aparece en el concilio, y da la impresión de que se estaban abordando problemas de estructura jerárquica[172].

4. EL CRISTIANISMO DEL SIGLO IV, LOS PROBLEMAS TRINITARIOS SU REPERCUSIÓN EN HISPANIA Y LA POSICIÓN DE GREGORIO DE ELBIRA

El periodo de tiempo que estudiamos, no se caracteriza por la unidad de pensamiento cristiano, sino por el afloramiento de grandes controversias teológicas, de argumentos cristológicos. La «herejía» de Arrio en el 320, y su continuación (a través de grupos «arrianos» distintos y a veces enfrentados entre ellos), provoca un debate inusitado que demuestra la fragilidad de las fórmulas teológicas y la confusión terminológica entre los pensadores cristianos. La querella

168 BROWN, P., *El cuerpo y la sociedad***,** Barcelona, 1993, p. 285.

169 GONZÁLEZ, S., «La disciplina penitencial de la iglesia española en el siglo IV», *RET*, 1940-1941, 339-360; id. La penitencia en la primitiva iglesia española. Estudio histórico, dogmático y canónico de la penitencia en la iglesia española, desde sus orígenes hasta los primeros tiempos de la invasión musulmana, Salamanca 1950, hay que recordar además la existencia de una verdadera mística de la castidad, *vid.* BABUT, E.Ch., *Priscillien et le Priscillianisme*, 169 fascicule de la Bibliothèque de l'École des Hautes Études, Sciences historiques et philologiques, París 1909, p. 60 y ss.

170 GONZÁLEZ BLANCO, A., «Fundamentosjurídicos de la postura antijudía de la Iglesia en el siglo IV, *El Olivo* 5-6, 1978, 19-27; GONZÁLEZ BLANCO, A., «Los judíos en la predicación de San Juan Crisóstomo», *El Olivo* 7-8, 1978, 49-62.

171 THOUVENOT, R., *op. cit.* p. 331; «C'est qui'il produisit deux évêques comme Ossius de Cordoue et Grégoire d'Iliberri».

172 PADILLA MONGE, A., *op. cit.,* p. 75, quien se apoya en el canon 58 del concilio.

arriana habrá de llegar hasta un punto difícil de imaginar[173]. La cuestión de la naturaleza divina había sido ya planteada en Nicea, pero se había determinado la consubstancialidad del Padre y del Hijo, con el término griego *homousion*, al parecer creado por el obispo hispánico Osio de Córdoba, llamado a tener un gran protagonismo a lo largo de toda la controversia, que además de ser un anciano de prestigio había conocido la persecución, y tenía una relación estrecha con la cancillería imperial. La formulación nicena del *homousion*, que no era un término escriturístico, quedó lejos de remediar la cuestión. Mientras que para los Padres de Nicea, se menoscababa la dignidad divina de Cristo si se le consideraba inferior y criatura del Padre, los grupos arrianos esgrimían la fórmula *anómoios*, esto es, «no semejante» para evitar una indiferenciación modalista entre las personas. Una fórmula redactada por Basilio de Ancira proponía que tanto el Hijo como el Padre eran en esencia semejantes, para lo cual empleaba la fórmula *homoiúsios*. Tal fórmula no era en lo fundamental diferente a la propuesta años antes en Nicea, aunque pretendía excluir cualquier doble sentido sabelianista, que eliminara la diferenciación entre las personas. En el concilio de Sirmio del 357 Osio de Córdoba, que había sido enteramente «ortodoxo», es acusado de «claudicar» en el último momento y ponerse del lado de los presbíteros Ursacio y Valente («arrianos» de la línea imperial), lo que pudo provocar el enfrentamiento con Gregorio de Elbira (aunque nuestras fuentes en este punto son muy problemáticas y las motivaciones de Osio están lejos de ser claras[174]). Sea como fuere, este hecho determinó la

---

173 Trataremos el arrianismo en Gregorio de Elbira más adelante, vid.infra, «El gran debate contra el arrianismo», 452 y ss.

174 El obispo Osio de Córdoba es una de las figuras más importantes de todo el siglo IV, por su propia personalidad y por su actuación política como consejero imperial, no podemos detenernos en él más de lo necesario, remitimos a la bibliografía pertinente, BARONIUS, C., *Annales ecclesiastici a Christo nato ad ann. 1198 (1. ed. Roma, 1588-1607) ad ann. 303, 312, 318-9, 324-5, 347, 355, 357,* ed.Theiner, Bar-le-Duc 1864-5, vols. 3 & 4, *passim*; ALDERETE, Bernardo J., *Varias Antigüedades de España, África y otras provincias*, Córdoba 1614, 11-32; ANTONIO, N., *Bibliotheca Hispana Vetus* I, Roma 1696, 102-106; TILLEMONT, Lenain de, *Mémoires pour servir à l'histoire écclésiastique des six premiers siècles*, 16 vols., París 1693-1712, vol. 6, 1699, 416-419, vol.7, 1700, 300-321 y 711-716; FLEURY, C., *Histoire écclésiastique*, París 1713, vol.3, passim; CEILLIER, R., *Histoire générale des auteurs sacrés et écclésiastiques* (1. ed., París 1733), 2ª ed. París 1859, 392-398; GÓMEZ BRAVO, J., *Catálogo de los obispos de Córdoba y breve noticia histórica de su iglesia catedral y obispado*, Córdoba 1739; PETAVIUS, A., *De Theologicis dogmatibus*, Venecia 1745, 2, 34-40; FLÓREZ, H., *España Sagrada. Theatro geographico-histórico de la Iglesia de España*, Madrid 10, 1753, 159-208; ERNESTI, A.G. & GRENZ, P.C., *Disputatio historico-critica, qua Hosium concilio Nicaeno non praesidisse ostenditur*, Leipzig 1758; SÁNCHEZ DE FERIA, B., *Palestra Sagrada, Memorial de los Santos de Córdoba*, Córdoba 1772; MASSARI, G., *Dissertazione storico-critica sopra il Concilio di Sirmio e sopra la favolosa caduta di S.Liberio, S.P., e di Osio, il grande vescovo di Cordova*, Roma 1778 (reimpresión en A. ZACCARIA, *Raccolta di disertazioni di Storia ecclesiastica*, Roma 1841, 3, 106-141); MACEDA, M., *Hosius vere innocens, vere sanctus, Dissertationes duae: 1ª. De Commentitio Hosii lapsu; 2ª De sanctitate et cultu legitimo eiusdem*, Bologna 1790; SÁEZ MUÑOZ, A., *Discurso en defensa de la ortodoxia constante de Osio de Córdoba*, Madrid 1848; MATEOS GAGA Y FERNÁNDEZ, F., *Biographia de Hosio, Obispo de Córdoba. Discurso leído por el Presbítero don Francisco Mateos Gaga*, Madrid 1857; MICHAUD, F.J., «Osius», en la obra del mismo, *Biographie universelle ancienne et moderne*, París 1858, 31, 444-445; GAMS, P.B., *Die Kirchengeschichte von Spanien*, Regensburg, 2.1, 1864, 137-309; 3.2, 1879, 484-490; MENÉNDEZ PELAYO, M., *Historia de los heterodoxos españoles*, Madrid 1ª ed., 1. 65-77 (2ª ed. 1917, 2. 33-48); MORSE, T.D., «Hosius», en Smith-Wace, *A Dictionary of Christian Biography*, Londres 1882, 3, 162-174; PITRA, J.B., «Doctrina Hosii episcopi de observatione disciplinae dominicae», en *Analecta sacra et classica spicilegio Solesmensi parata*, París 1888, 1, 116-117; KNÖPFLER, A., «Hosius», en *Wetzer-Welte Kirchenlexikon*, Freiburg I, Br., 2ª ed 1889, 6, 290-295; SANCHO DEL CASTILLO, V., *Les véritables grands d'Espagne. Osius évêque de Cordoue (265-357). Etude historique*, Namur 1898; ROCA, P., «Review of Sancho del Castillo, Osius, évêque de Cordoue», *Revista de Archivos*, 3 ep., 3, 566; LOOFS, F., «Hosius», *RPTK*, Leipzig, 2ª ed. 1900, 90-120; LECLERCQ, H., *L'Espagne Chrétienne*, París 1906, 90-120; BARDENHEWER, O., *Geschichte der*

condena de su nombre en Occidente, debió morir pocos años después, y las iglesias nicenas decidieron no incluirlo en la lista de los conmemorados en la eucaristía[175]. Gregorio Bético, de todas maneras, iba a redactar su tratado teológico *De fide*, para refutar las teorías de los grupos arrianos y defender la fe de Nicea con un alegato a ultranza en favor de la fórmula *homousion*. Pese a la labor del concilio de Nicea de 325 en favor de la concepción de un Dios trino, el arrianismo (con su disparidad de tendencias) floreció bajo el gobierno de Constancio y supuso el inicio de graves enfrentamientos con los «trinitarios». La controversia nacía de una disparidad de interpretaciones sobre la naturaleza de Cristo, como se ve la polémica gira en torno a una cuestión exegética, y sirvió sobre todo para demostrar la dificultad de establecer fórmulas aceptadas por todos, la servidumbre terminológica y la noción poco clara de qué era «lo ortodoxo». Precisamente el estudio del texto bíblico presidía la cultura cristiana, como lo prueba el nacimiento de un nuevo género literario, la exégesis homilética, y la renovación lingüística que experimentó el propio idioma, precisamente al entrar en contacto con las traducciones de la Biblia. Esta es la época de la canocización del texto bíblico. Un aspecto determinante de la identidad cristiana es precisamente haber formando cuerpo definido de escritos sagrados como fuente de normas para la enseñanza y para la vida. Sin ello nunca se hubiera formado una verdadera identidad del cristianismo como iglesia. La raíces históricas de este proceso se sitúan

---

altkirchlichen Literatur, Freiburg i.Br., 1ª ed. 1910, 2ª ed. 1923; 3, 393-395; MYERS, E., «Hosius of Cordova», *Catholic Encyclopedia*, New York, 7, 1910, 475; TURNER, C.H., «Ossius», *JThS* 12, 1911, 275-277; *id*., «De nominis Ossius orthographia», en *Ecclesiae occidentalis monumenta iuris antiquissima*, Oxford, 1930, 552; GARCÍA VILLADA, Z., «Osio, Obispo de Córdoba», *Razón y Fe* 44, 1916, 187-195, 430-439; *ibid*.45, 1916, 195-206; *Id., Historia Eclesiástica de España* 1, Madrid 11-43; de ECHALAR, B., «Osio de Córdoba. Nota del traductor», en MOURRET, F., *Historia general de la Iglesia*, traducida y anotada por B. De Echalar, Barcelona 1918, 2, 155-165; CUNILL, S., «Osius, Bisbe de Cordova», *Analecta Sacra Tarraconensia* 2, 1926, 285-299; PUEYO, M., *Hacia la glorificación de Osio*, Madrid 1926; SUREDA BLAÑES, F., *La cuestión de Osio, obispo de Córdoba y de Liberio, obispo de Roma*, Madrid 1928; CAPELLE, B., «Revue de F.S. Blañes, *La cuestión de Osio, obispo de Córdoba y de Liberio, obispo de Roma*», *Bulletin de théólogie ancienne et médiévale*, Abril 1929, 41; BIGELMAIR, A., «Hosius», *LThK*, Freiburg i.Br.5, 1933, 150; THOUVENOT, R., *Essai sur la province romaine de Bétique*, Bibliothèque des Ecoles françaises d'Athènes et de Rome, fasc. 149, París 1940, 331-341; YABEN, H., *Osio, obispo de Córdoba*, Barcelona 1945; DE CLERQ, Victor C. de, *Ossius of Cordova. A contribution to the history of the constantinian period*, The Catholic University of America Press, Washington, D.C., 1954, passim; CHADWICK, H., «Ossius of Cordova and the Presidency of the Council of Antioch, 325», *JThS* 9, 1958, 292-304; DOMÍNGUEZ DEL VAL, U., «Osio de Córdoba», *RET* 18, 1958, 141-165, 261-181; LLORCA, B., «El problema de la caída de Osio de Córdoba», *EE* 33, 1959, 39-56; LANGGÄRTNER, G., «Das Aufkommen des ökumenischen Konzilsgedanden. Ossius von Cordoba als Ratgeber Constantins», *MThZ* 15, 1964, 11-126; WALKER, G.S.M., «Ossius of Cordova and the Nicene Faith», *Studia Patristica* IX, Oxford 1963/Berlin 1969, 316-320; DOMÍNGUEZ DEL VAL, U., *Herencia literaria de Padres y escritores españoles de Osio de Córdoba a Julián de Toledo, Repertorio de Historia de las Ciencias Eclesiásticas en España I: siglos III-XIV*, Instituto de Historia de la Teología Española, Salamanca 1967, 85 pp.; BUCKLEY, F.J., «Gregory of Elvira», *ClassFolia* 18, 1964, 3-23; TIETZE, W., Lucifer von Calaris und die Kirchenpolitik des Constantius II.Zum Konflikt zwischen dem Kaiser Constantius und der nikänisch-orthodoxen Opposition, Tübingen Universität, 1976; GIRARDET, K.M., «Kaiser Konstantius II. Als *Episcopus Episcoporum* und das Herrscherbild des kirchlichen Widerstandes (Ossius von Corduba und Lucifer von Calaris)», *Historia* 26, 1977, 95-128; STUIBER, A., «Konstantinische und christliche Beurteilung der Sklaventötung», *JAC* 21, 1978, 65-73; KLEIN, R., «Zur Glaubwürdigkeit historicher Aussagen des Bischofs Atanasius von Alexandria», *Studia Patristica* 17, The 8th International Conference on Patristic Studies met in Oxford from 3 to 8 Sept. 1979, ed. E.A. Livingstone, Oxford, Pergamon Press III, 1982, 996-1017; LIPPOLD, A., *Bischof Ossius von Cordova und Konstantin der Große*, *ZKG* 92, 1981,1-15; ULRICH, J., *Einige Bemerkungen zum angeblichen Exil des Ossius*, *ZKG* 105, 1994, 143-155; KEIL, S., «Ossius», *LThK*, 7.Band, Freiburg-Basel-Rom-Wien, 1998, p. 1169, con bibliografía.

175 PADILLA MONGE, A., *op. cit.*, p. 102.

primeramente en una fase de recepción entre los siglo I-II d.C., y una segunda fase posterior en los siglos II-III en la que se fija la normativa de los Evangelios y de los escritos apostólicos. En el siglo IV podemos hablar ya de la finalización de apropiación y canonización de los textos sagrados[176]. El conflicto entre subordinacionismo y consubstancialismo intentó resolverse mediante la autoridad emanada del sínodo de obispos[177], por lo que se sucedieron los concilios, bajo la iniciativa imperial, para intentar devolver la paz a la Iglesia: Sérdica en 353 bajo la presidencia de Osio de Córdoba, los concilios de Sirmio del 347, 351 y 357 y el de Arlés el mismo año, que sin embargo fueron infructuosos.

El florecimiento de la producción literaria de la obra gregoriana tiene lugar, pues, en un momento de intenso combate y de forja de la «ortodoxia», donde la cultura cristiana se ha consolidado y su punto principal es una referencia constante al texto sagrado, cuya interpretación se pretende y que es tan importante como para no ser considerada como algo académico, sino totalmente ideológico y vivencial. En la segunda mitad del siglo IV autores como Hilario de Poitiers, Gregorio de Elbira o Ambrosio de Milán reflexionan mucho sobre la fe y la naturaleza del Dios trino, en cuestión a lo largo de la controversia. El interés catequético, didáctico y programático de la obra gregoriana está fuera de duda, pues la mayor parte de su producción literaria pertenece al género homilético, de corte alegorista y espiritual[178]. Hispania se involucró desde el principio en las disputas que se estaban desarrollando en Oriente y en el resto del Imperio Romano, como sabemos por la actuación, en el lado niceno, de san Gregorio, pero además aparecen como figuras relevantes Potamio de Lisboa, y Osio de Córdoba, cuya actuación conocemos principalmente a través del filtro de la hagiografía luciferiana, que los acusa de ser arrianos de la línea imperial. El protagonismo de estos obispos parece un despertar teológico de Hispania, depertar que no pudo ser más combativo y polemista[179]. Esto demuestra que en la Península Ibérica hay ya, para estas fechas, una sólida cultura cristiana, las luchas entre consubstancialistas y subordinacionistas, pese a lo escaso y parcial de los documentos

---

176 Es un tema complejo por sí, *vid*. ZAHN, Th., *Geschichte des Neutestamentlichen Kanons,* Leipzig 1889; CULLMANN, O., «Die Pluralität der Evangelien als theolgisches Problem im Altertum», *ThZ* 1, 1945, 23-42; BULTMANN, R., «Das Problem der Hermeneutik», *ZThK* 47, 1950, 47-69; BACHT, H., «Die Rolle der Traditon in der Kanonsbildung», *Cath* 12, 1958, 16-37; ALAND, K., «Das Problem des ntl.Kanons», *NZSTh* 4, 1962, 220-242; BLENKINSOPP, J., *Prophecy and canon. A contribution to the study of Jewish origins,* London 1977; BARR, J., *The scope and authority of the Bible,* London 1980; id., *Holy Scripture. Canon, Authority, Criticism,* Richmond 1982/ Oxford 1983; ABRAHAM, W.J., The Divine Inspiration of Holy Scripture, Oxford 1981; KÜNNETH, W., «Kanon», *TRE,* XVII, Berlin/New York, 1988, 562-570, con bibliografía actualizada; DOHMEN, Ch., SAND, A., SÖDING, TH., VELTRI, G., & THEOBALD, CH., « Kanon, biblischer K.», *LThK,* 5. Band, Herder, Freiburg, Basel, Rom, Wien 1996, 1177-1184, con bibliografía; HAUSCHILD, W.-D., *Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte, Band I, Alte Kirche und Mittelalter,* Gütersloh 1995, en concreto «Die Kanonisierung der Heiligen Schrift», pp 75 y ss., con bibliografía actualizada; YOUNG, F., *Biblical exegesis and the formation of Christian culture,* Cambridge University Press 1997.

177 Ya se tenía el precedente bíblico del primer sínodo de los Apóstoles en Jerusalem, *vid*. *Hechos,* 6 1-7.

178 En la misma época su rival hispano, y posiblemente arriano, Potamio de Lisboa practicaba también el género de la exégesis homilética, pero cargando las tintas en la corporeidad, *vid.* DOMÍNGUEZ DEL VAL, U., *Estudios sobre literatura latina hispano-cristiana,* Tomo I 1955-1971, Madrid 1986, 57.

179 CODOÑER MERINO, C., «Los escritores hispano-cristianos» en MENÉNDEZ PIDAL (ed.), *Historia de España II. España Romana,* Madrid, Espasa-Calpe, con sucesivas reediciones, pp. 523-525; SIMONETTI, M., «La crisi Ariana e l'inizio della riflessione teologica in Spagna» en *Problemi attuali di scienza e di cultura. Colloquio italo-spagnolo sul tema Hispania Romana. (Roma 15-16 maggio 1972),* Roma, 1974, 127-147; DOMÍNGUEZ DEL VAL, U., *Estudios sobre literatura latina hispano-cristiana***,** Tomo I, 1955-1971, Madrid, 1986, concretamente el apartado «Arrianismo en su primera época», 57-76.

conservados, sugieren no tanto un debate generalizado de teología pura, cuanto una serie de intentos de definición doctrinal, a veces sin un conocimiento muy exacto de las posiciones concretas de los respectivos grupos, en estos tanteos la tónica dominante parece ser ciertamente la contraposición, pero dentro de la misma fidelidad que se profesa a la tradición y a la letra del texto bíblico.

El hecho de que Constancio hubiera dispuesto en el 359 la celebración de los concilios de Rímini y Seleucia para debatir las cuestiones que enfrentaban a arrianos y a ortodoxos, no hizo según hemos visto sino propiciar una momentánea victoria de una determinada facción arriana y la condena de cualquier alusión a la substancia divina, mientras que se podía hablar en términos muy vagos de una cierta semejanza entre el Padre y el Hijo, lo cual favorecía ostensiblemente a los planteamientos teológicos (arrianos) de la línea imperial, aunque de hecho se abandonara el término *anómoios*. Enseguida proliferaron los destierros y las represalias, así como las apostasías. Cuando la situación parecía más favorable a los arrianos imperiales, irrumpe en el horizonte político del año 360 la figura de Juliano Augusto. Constancio muere antes de poder enfrentársele y la situación religiosa sufre un vuelco considerable. Los arrianos empiezan a perder su preeminencia frente a los ortodoxos (además se encontraban muy divididos[180]). Una vez muerto Constancio, sobreviene también el crepúsculo del poder político arriano (aunque no supone su final real porque continuará existiendo dentro y fuera del Imperio Romano). Juliano había promovido una amnistía general y los desterrados pudieron volver a sus sedes, recuperando el control de la situación. Los ex-arrianos se retractaron y fueron admitidos de nuevo en el seno de la Iglesia. Sin embargo, el obispo de Cágliari, Lucifer, se negó a admitir que los ex-arrianos volvieran a sus cargos como si nada hubiera pasado, se cree que Gregorio de Elbira (con el que ciertamente estaba relacionado) pudo estar de acuerdo con él. En cualquier caso no se puede hablar de la existencia de una «herejía» luciferiana, sino más bien de un «cisma» momentáneo[181].

Se trata de una época de enfrentamientos y disputas teológicas importantes, con consecuencias muchas veces imprevistas. Este fue el agitado contexto en que se va a desarrollar la actividad intelectual de Gregorio de Elbira, hombre preocupado por las consecuencias del arrianismo y decidido defensor de la fórmula *homousion* y adalid del credo niceno en Hispania. Su obra *De Fide* da testimonio de esta preocupación, pero además los presbíteros luciferianos Faustino y Marcelino, corroboran el antiarrianismo de este obispo hispano, así como un testimonio epistolar de Eusebio de Vercelli, dirigido al Iliberritano, felicitándole por su perseverancia en el credo niceno. Entre los reinados de Constantino y Teodosio (este último compartía con Gregorio de Elbira el hecho de ser defensor de la ortodoxia nicena e hispánico de origen), el cristianismo niceno confirmó su situación de superioridad por encima de los restantes cultos que existían en el Imperio Romano[182]. La vinculación entre los poderes públicos y religiosos era muy estrecha ya en el paganismo, por lo que resultó una consecuencia natural que continuará

---

180 Existían arrianos intransigentes (*anomeos*) que se negaban a aceptar la fórmula oficial de Constancio, tal y como se había acordado en el concilio de Rímini y Constantinopla; arrianos de la línea imperial, partidarios de la fórmula de Rímini y Constantinopla; y finalmente un grupo numeroso de arrianos con posiciones muy cercanas a la ortodoxia y a una pronta reconciliación.

181 *Vid. supra*, el apartado 3.1 Conflictos y malentendidos: La cuestión del luciferianismo de Gregorio de Elbira.

182 Véase FONTÁN, A., «La transcendencia histórica de la Conversión de Constantino», *Atlántida* 4, 1996, 630-662; del mismo autor y más reciente «La revolución de Constantino» en CANDAU, J. Mª., GASCÓ, F., y RAMÍREZ DE VERGER, A. (eds.), *La Conversión de Roma*, Madrid 1990, 107-150.

siendo así en la nueva época que se abría. Éste es el momento al histórico que pertenece el obispo bético. El estudio pormenorizado de la obra gregoriana puede ayudar aún más a formular con mayor claridad los problemas históricos del siglo IV en la Península Ibérica, se trata de entender el lenguaje como vehículo de cultura y formulación de la realidad existente. En este sentido, un estudio de la obra del obispo de Elbira, desde el punto de vista de una «filología histórica» nos aclarará aún más el periodo que acabamos de describir, para entenderlo como algo más que la acostumbrada formulación desde los presupuestos de una historia general del Bajo imperio romano en Hispania, para llegar a una visión más concreta, más inmediata y cercana.

B: PRESUPUESTOS CIENTÍFICOS Y METODOLÓGICOS

1. LA ELABORACIÓN DE LAS CONCORDANCIAS Y SU APLICACIÓN

Proponemos un marco teórico desde el cual podamos elaborar un aparato informatizado de concordancias, que permita la cuantificación, localización y gestión del léxico (y singularmente de las palabras clave), de manera que sea una ayuda segura y rápida de cara a una «lectura histórica» (y no solamente teológica) de la obra gregoriana. La aplicación de las llamadas «nuevas tecnologías», y concretamente de la informática, al servicio de la Historia Antigua es un hecho relativamente reciente, pero lo bastante afianzado ya en la historia de la investigación. De lo que se trata es de unir el estudio del léxico con el tratamiento informático[183]. La computadora, empleada como herramienta del historiador, ayudará a clasificar las palabras, a cuantificarlas y a ofrecer su contexto. El idioma no es aséptico, detrás de toda formulación, incluso la más esquemática, se encuentra una visión del mundo. La lingüística y la historia están estrechamente relacionadas y no pueden, en trabajos como estos, desligarse. Cada vez más, es un tema recurrente en la metodología histórica[184]. Los términos clave que un autor antiguo utiliza nos

183 Como ejemplos recientes citamos a PACKARD, D. W., *A concordance to Livy*, 2 vols. Massachusetts 1968; o BOLCHAZY, L. J. & SWEENEY, J. A. M. (eds.), *Concordantia in Ausonium. With Indices to proper nous and Greek formus*, Hildesheim-New York, 1982; el estudio de concordancias se aplica con éxito en temas sobre Próximo Oriente Antiguo, por ejemplo, CUNCHILLOS, J. L., & GALÁN, J. M., «Filología e Informática: una propuesta de política científica», *Boletín de la Asociación de Amigos del C.E.P.O.*, 1997, 51-54, CUNCHILLOS, J.L., «La *hermeneumática*, de la tablilla a la inteligencia artificial», *FrontCienc* XII 1996 52-55; la bibliografía sobre informática y humanidades comienza ya a ser muy amplia y supera los objetivos de este estudio, se encontrará más bibliografía en ORLANDI, T., *Informática Humanística*, Roma 1990.

184 ROBIN, R., *Histoire et linguistique*, París 1973; GREIMAS, A.J., «Histoire et linguistique», *Annales E.S.C.*, 1958, 110-114; MOLHO, M., «Linguistique et Histoire», *Melanges de la Casa de Velázquez* XII 1976, 511-530, y los números especiales de revistas especializadas, como el número monográfico dedicado a la cuestión editado por SUMPF, J., *Socio-linguistique*, septiembre 1968 nº 11, con artículos de interés, como el del propio SUMPF, «Linguistique et sociologie», pp. 3-36; DE HENRY, P. & MOSCOVICI, S., «Problèmes de l'Analyse de contenu», *ibid.*, 36-60 y de FURET, F. & FONTANA, A., «Histoire et Linguistique. Les titres d'Ouvrage au XVII siècle», *ibid.* 111-114; también son interesantes algunos trabajos recopilados CHEVALIER, J.-C. & KUENTZ, P. (eds.), *Langage et Histoire*,

abrirán la puerta hacia su pensamiento; estos términos clave se repiten por fuerza a lo largo de la obra y tienen además un contexto, y llevan otras palabras asociadas que forman su campo semático. El trabajo con ordenador puede ayudar a establecer más rápidamente el campo semántico del término clave que queramos estudiar, o incluso a descubrir términos clave nuevos o antes inadvertidos.

El trabajo que presentamos se encuadra de lleno en la tradición investigadora del Área de Historia Antigua, que ha venido utilizando, desde 1989 y bajo la dirección del catedrático del Área, Pr. Dr. D. Antonino González Blanco, la informática aplicada a los textos antiguos[185]. Para la elaboración de las concordancias se ha recurrido al programa «LEXICO*», elaborado por los técnicos informáticos de la Universidad de Murcia J. Pérez García y J.C. Carrión Plaza. El programa funciona con cualquier PC compatible, con sistema operativo en MS-2, desde la versión 3.2 en adelante, con un mínimo de 640 Kb de memoria. El disco duro debe contar con un espacio libre mayor o igual a 25 veces el tamaño del texto en ASCII[186].

Las concordancias nos ayudarán a alcanzar el objeto de este trabajo, que es adentrarnos en el pensamiento de Gregorio de Elbira y entrever cuáles son sus fundamentos, cosmovisiones y patrones mentales. Las concordancias han sido elaboradas sobre el texto latino original de san Gregorio de Elbira, habiendo empleado para la ocasión la versión de V. Bulhart[187] en toda la obra de Eliberritano, excepto en *De Fide* para la cual hemos seguido la versión de M. Simonetti[188].

El programa «LEXICO» funciona de la siguiente manera. Ofrece un listado alfabético de las «ocurrencias», con la frecuencia absoluta y relativa de las palabras, existe la posibilidad de ordenar este listado por orden decreciente de frecuencia absoluta. Además de la mera cuantificación (absoluta y relativa), la información verdaderamente valiosa la constituyen las «concordancias» en sí mismas, que consisten en un listado alfabético de las ocurrencias, en los lugares del texto donde aparece, es decir, no sólo ofrece la palabra en cuestión, sino su contexto inmediato, su línea. Cuando una palabra se repite dos veces en la misma línea, se indica con un asterisco. Cuando la palabra procede de las Escrituras se escribe en mayúsculas.

El sistema de numeración que hemos empleado, en orden a la facilidad de su lectura es el mismo que el de las ediciones citadas, si bien el sistema de numeración tiene unas peculiaridades que pasamos a explicar seguidamente. Disponemos de 5 dígitos, separados por un punto los dos primeros de los tres últimos. Los tres últimos dígitos hacen mención al número de línea de la edición que hemos tomado como punto de referencia, aquí no se ha introducido ninguna alteración. Quien emplee las concordancias sabrá siempre en qué línea de la edición empleada

---

monográfico de *Langue Française* 15, 1972, donde podemos destacar contribuciones del mismo CHEVALIER, «Lange et histoire», *ibid.* 3-17; y de KUENTZ, «Parole/discours», *ibid.* 18-28; son interesantes además los de REY, A., «Du discours à l'histoire», *ibid.* 105-111; MALDIDIER, D, NORMAND, C. & ROBIN, R., «Discours et idéologie: quelques bases pour une recherche», *ibid.* 116-140; y otras revistas de lingüística ofrecen trabajos a tener en cuenta como la *Revue d'Histoire littéraire de la France* (sobre todo en su número de diciembre, 1970), y otras como *Quaderni di Semantica, lingua, storia e antropologia culturale. Rivista inernazionale di Semantica teorica e applicata* y la americana *Linguistics. An interdisciplinary journal of the language sciences*, me remito a la bibliografía que allí se ofrezca, ya que no es el objetivo de este trabajo detenerse pormenorizadamente en esta cuestión.

185 NAVARRO SUÁREZ, F. J., PÉREZ GARCÍA, J., CARRIÓN PLAZA, J. C., «Informática e Historia Antigua: el uso del PC en el estudio de los textos clásicos», *Antig.Crist.* XII, 1995, 37-43.

186 NAVARRO SUÁREZ, F. J., *et alii.*, *art. cit.*, p. 38.

187 *CCh* LXIX Tourholt, 1967.

188 *Gregorio di Elvira. La fede,* Turín 1975.

se encuentra. Cotejar las concordancias que ofrecemos con las ediciones que hemos tomado como punto de partida no ofrece dificultad. La novedad radica en que los dos primeros dígitos antes del punto aluden a la obra a la que pertenece la línea en cuestión, y que identificamos por un número que hemos dado nosotros. Es decir, los dos primeros dígitos que van del 1 al 20 pertenecen a *los XX Tractatus Origenis*, tomados de la edición de Bulhart, de esta manera, por ejemplo, 15.001 haría alusión al decimoquinto tratado, línea primera; entre los tratados sexto y séptimo Bulhart recoge un índice intercalado, que citaremos como 00.001 hasta 00.012.

01.001	I	*Tractatus Origenis*
02.001	II	*Tractatus Origenis*
03.001	III	*Tractatus Origenis*
04.001	IV	*Tractatus Origenis*
05.001	V	*Tractatus Origenis*
06.001	VI	*Tractatus Origenis*
00.001		índice intercalado
07.001	VII	*Tractatus Origenis*
08.001	VIII	*Tractatus Origenis*
09.001	IX	*Tractatus Origenis*
10.001	X	*Tractatus Origenis*
11.001	XI	*Tractatus Origenis*
12.001	XII	*Tractatus Origenis*
13.001	XIII	*Tractatus Origenis*
14.001	XIV	*Tractatus Origenis*
15.001	XV	*Tractatus Origenis*
16.001	XVI	*Tractatus Origenis*
17.001	XVII	*Tractatus Origenis*
18.001	XVIII	*Tractatus Origenis*
19.001	XIX	*Tractatus Origenis*
20.001	XX	*Tractatus Origenis*

Con los otros tratados se sigue una lógica similar: *Fragmentum Tractatus in Genesim III* se identifica por el número 22; *Fragmentum Tractatus in Genesim XV* se identificia con el 23. El número 24 se le ha dado al encabezamiento de *In Canticum* o *Epithalamium*. El número 25 se da al preámbulo que hay antes del inicio del primer tratado sobre el Cantar de los Cantares, cuyo encabezamiento ha recibido el número 26, el primer tratado ha recibido el número 27, el encabezamiento del segundo el número 28 y segundo propiamente dicho el número 29; el encabezamiento del primer tratado se identifica por el número 30 y el tercer tratado por el número 31, de igual forma llegamos al encabezamiento del cuarto (número 32) y al cuarto en sí (número 33), el encabezamiento del quinto es el número 34, el quinto y último tratado es el número 35. Los tres últimos dígitos siguen rigurosamente la edición de Bulhart, de manera que si se trata de localizar, por ejemplo el pasaje 33.009, se está haciendo mención al tratado IV sobre el Cantar de los Cantares, línea novena de Bulhart. La siguiente obra *Expositio Origenis de Psalmo XCI* tiene el número 36 para su encabezamiento y el 37 para la obra propiamente dicha.

22.001	*Fragmentum Tractatus in Genesim* III
23.001	*Fragmentum Tractatus in Genesim* XV
24.001	Encabezamiento al Cantar de los Cantares

25.001		Preámbulo
26.001		Encabezamiento del primer tratado
27.001	I	*Tractatus in Canticum Canticorum*
28.001		Encabezamiento del segundo tratado
29.001	II	*Tractataus in Canticum Canticorum*
30.001		Encabezamiento del tercer tratado
31.001	III	*Tractatus in Canticum Canticorum*
32.001		Encabezamiento del cuarto tratado
33.001	IV	*Tractatus in Canticum Canticorum*
34.001		Encabezamiento del quinto tratado
35.001	V	*Tractatus in Canticum Canticorum*
36.001		Encabezamiento de la *Expositio Origenis de Psalmo XCI*
37.001		*Expositio Origenis de Psalmo XCI*

Sin embargo, para el tratamiento de la obra *De Fide* nos separamos de Bulhart y adoptamos la edición de M. Simonetti antes mencionada. El encabezamiento recibe el número 38, la profesión de fe precedente al tratado el número 39, como siempre los tres dígitos siguientes aluden directamente al número de línea que ofrece Simonetti. Simonetti divide la obra en varios apartados (del 1 al 8), su apartado 1 es en nuestra numeración el 40, el dos se corresponde con el 41 y así sucesivamente hasta nuestro 47, 8 de Simonetti. De esta manera si en las concordancias se cita 46.005 se alude a 7.005 de Simonetti. Siempre los dos primeros dígitos son nuestros instrumentos de referencia y los tres últimos siempre aluden a los números de línea de los editores que citamos.

38.001	Encabezamiento del *De Fide*
39.001	Profesión de Fe
40.001	Corresponde a *De Fide, 1* de Simonetti
41.001	Corresponde a *De Fide, 2* de Simonetti
42.001	Corresponde a *De Fide, 3* de Simonetti
43.001	Corresponde a *De Fide, 4* de Simonetti
44.001	Corresponde a *De Fide, 5* de Simonetti
45.001	Corresponde a *De Fide, 6* de Simonetti
46.001	Corresponde a *De Fide, 7* de Simonetti
47.001	Corresponde a *De Fide, 8* de Simonetti

Para las restantes obras seguimos la edición de Bulhart. El encabezamiento del *De Salomone* recibe el número 48, y el texto propiamente el númeo 49. El *Fragmentum I in Ecclesiastem* tiene el número 50 para su encabezamiento y 51 para lo escaso del texto conservado, de igual manera que para el *Fragmentum II* cuyo encabezamiento es el número 52 y el texto tiene el número 53. El encabezamiento *de Fides Romanorum* recibe el número 54 y el texto el número 55. Igual se ha hecho para *Fides Catholica*, cuyo encabezamiento es el número 56 y el texto es el número 57 y para *Fides Sancti Hieronymi*, su encabezamiento recibe el número 58, el texto tiene el número 59. El texto del *De diuersis generis leprarum*, que no tiene encabezamiento recibe el número 60. De los cinco dígitos empleados sólo los dos primeros son estrictamente nuestros y tienen equivalencia con las ediciones empleadas en este trabajo. Los tres últimos dígitos hacen alusión a las líneas ofrecidas por los editores, que han sido rigurosamente respetadas.

48.001	Encabezamiento del *De Salomone*
49.001	*De Salomone*
50.001	Encabezamiento del *Fragmentum I in Ecclesiastem*
51.001	*Fragmentum I in Ecclesiastem*
52.001	Encabezamiento del *Fragmentum II in Ecclesiastem*
53.001	*Fragmentum II in Ecclesiastem*
54.001	Encabezamiento de *Fides Romanorum*
55.001	*Fides Romanorum*
56.001	Encabezamiento de *Fides Catholica*
57.001	*Fides Catholica*
58.001	Encabezamiento de *Fides Sancti Hiernymi*
59.001	*Fides Sancti Hiernymi*
60.002	*De diuersis generibus leprarum*

Y ahora ¿De qué nos informan las ocurrencias?

2. LAS OCURRENCIAS NOS INFORMAN DE LO SIGUIENTE:

2.1. Preposiciones y artículos

Como era de esperar, el listado de ocurrencias absolutas y relativas se dispara en el caso preposiciones, artículos, conjunciones y nexos de unión, cosa que no aporta ninguna información histórica del tipo que andamos buscando.

2.2. Nombres geográficos

La geografía es bíblica, los lugares que se citan son los citados en la Escritura, una sola vez se cita el Vesubio. Por ejemplo, se citan Israel y Egipto abundantemente.

Israel, en forma nominal y adjetiva, se cita un total de 98 veces, lo que da una ocurrencia relativa de 0,15; mientras que Egipto da una ocurrencia absoluta de 47 veces y una ocurrencia relativa tampoco desdeñable de 0,07. Se advierte aquí una recurrencia a Egipto y al Faraón como imágenes del mal, la influencia del tema del Éxodo es visible.

Se pone en relación temperatura con latitud (*Epith.*VI), se menciona la tierra, el aire y el agua como elementos constitutivos del mundo (*De Salomone* 4).

2.3. Nombres propios de persona

Sólo una pequeñísima parte no son bíblicos (entonces se citan nombres de herejes, y todavía en mucha menor medida se alude a lugares comunes mitológicos). La inmensa mayoría de los nombres propios son escriturísticos. Salta a la vista que, las formas *Deus, Iesus, Christus* y sus derivados, son las más citadas. Debido a la exégesis tipológica que practica nuestro autor, hay nombres propios que son citados recurrentemente, como Abraham y los relacionados con el mundo de los patriarcas. La mayor parte de los nombres propios citados son del Antiguo Testamento. Pero evidentemente, *Paulus* es muy citado. La recurrencia a san Pablo a modo de cita directa queda bastante clara con el elevado número de veces que se menciona al apostol directamente por su nombre en la obra gregoriana. Que en la obra del Eliberitano el pensamien-

to cristológico debe tener un papel principal, da testimonio el elevado número de veces que se menciona a Jesucristo. Abraham, tan importante en toda exégesis bíblica, da una ocurrencia total de 73, y relativa de 0,13. La mención directa al apóstol Pablo es de 29 ocurrencias absolutas y de 0,04 relativas. Jesús, Cristo y sus derivados tienen una ocurrencia absoluta de 552, lo que da una ocurrencia relativa de 0,85.

2.4. Léxico exegético

Que haya una elevada ocurrencia de cláusulas explicativas, como *hoc est*, *id est*, y verbos que introducen o comentan citas directas como *indicare*, *dicere*, *explicare*, ya nos indica la naturaleza eminentemente didáctica y explicativa de la obra que estamos tratando. Además encontramos una elevada ocurrencia del léxico especializado que se utiliza en la exégesis bíblica y en el comentario homilético de orden tipológico y alegórico para la explicación de los arcanos y misterios de la fe. Enigma, *aenigma*, da un total de 17 ocurrencias absolutas y 0,02 de ocurrencia relativa. *Allegoria*, tiene también una ocurrencia absoluta alta, de 9, y relativa de 0,01. Arcano ofrece la frecuencia absoluta de 7, relativa de 0,01; *exemplum* aparece 18 veces, lo que supone 0,03 de frecuencia relativa. *Figura* es mucho más utilizada, tanto en forma substantiva como verbal, en conjunto suman un total de 122 ocurrencias absolutas, lo que significa 0,18 de ocurrencia relativa. Algo similar ocurre con *typum*, que con una ocurrencia relativa de 48, ofrece 0,07 de frecuencia relativa. *Mysterium* aparece 28 veces, es decir, 0,04 de frecuencia relativa.

2.5. Léxico de contenido simbólico y espiritual

Una gran cantidad de ocurrencias aluden al mundo espiritual o hacen mención a temas teológicos, por ejemplo, la temática bautismal está presente casi en todas partes. *Aqua* aparece 84 veces, un 0,13 de las ocurrencias relativas. *Baptismum* y sus derivados hacen un total de 86 veces, esto es, 0,13 de frecuencia relativa.

2.6. Adjetivos de totalidad

Debe hacerse notar que los adjetivos de totalidad están muy presentes en la frecuencia de ocurrencias. Esto indica un tipo de pensamiento de corte «unitario». Puede indicar que la realidad existencial del autor se categorizaba sólo en una dirección. Un ejemplo de lo que estamos diciendo es *Unus, -a, -um*, que hacen un total de 204 ocurrencias absolutas, lo que significa 0,31 de ocurrencia relativa. *Omnis, -e* y compuestos a partir de *omnis* suman un total de 467 ocurrencias absolutas, un 0,72 de ocurrencias relativas. Formas de *totus, -a, -um,* dan una ocurrencia absoluta de 96, un 0,14 de ocurrencia relativa. *Cunctus, -a, -um,* tiene una ocurrencia absoluta de 26, y relativa de 0,04. *Alius, -a, -um* da un total de 99 ocurrencias absolutas, que supone un 0,15 de frecuencia relativa.

---

* Las concordancias de la obra de Gregorio de Elbira, que han servido de base a este estudio, se encuentran disponibles en CD-ROM y pueden ser solicitadas a la Dirección de *Antigüedad y Cristianismo.*

C: ENTRANDO EN MATERIA. INFORMES ELEMENTALES

El léxico del que nos hablan las concordancias tiene una naturaleza ideológica evidente, pero ¿dónde está «lo real» en la obra de san Gregorio? ¿Hay que hablar de un resultado «decepcionante» porque no hay material en su obra para «reconstruir» el mundo del siglo IV? Lo cierto es que las realidades de tipo «económico» o «social» no aparecen a simple vista en la obra gregoriana. Sin embargo, sí que hace algunas alusiones «materiales» (pero en términos poco reales y sí muy simbólicos) que permiten hablar de lo siguiente:

1. AGRICULTURA Y GANADERÍA

Aquí habla de construcciones en los campos adecuadas para el cultivo de la vid, *casa in uinea* (*Tract*. II, 9), y la naturaleza y preparación de la cuajada (*butyrum*) a partir de la leche (*serum de lacte separatur* (*Tract*. II 21 y ss.). La alusión al vino, trigo y aceite es relativamente abundante, por su implicación eucarística y penitencial. Menciona la separación del grano (*ut grana fortia et robusta a paleis*) para su molienda (*Tract.* II 25). Menciona la recolección de higos tempranos y tardíos, distinguiendo entre los higos tempranos no comestibles, *primitiuos fructos suos aridos et inutiles* y los de una clase distinta, que llama bífera, *quod bifera apellatur*, que son comestibles (*Tract*. II 20-21). Una imagen eclesiológica se la proporciona la granada (*mala punica*), cuyos granos rojos fuertemente unidos bajo la corteza asimila a los fieles y mártires de la Iglesia. Conoce asimismo los animales de corral, discurre sobre los citados en el *Pentateuco*, se trata de razones exegéticas. Se detiene en el cordero (debido al simbolismo pascual); la vaca y la cabra son citadas, para comparar la leche que producen con el alimento espiritual de la Ley (*Epith*. I, 9); también hay alusión a la oveja y el cabrito, resaltando la imposibilidad de una hibridación de estos últimos, *minime congruat fetus*, (*Tract.* IX, 4; idéntico pensamiento en *Epith.* III, 6). La mención a los animales se basa sobre todo en el simbolismo que de ellos se pueda extraer. Entre las aves de corral que cita el Eliberritano se encuentra la gallina, cuyo comportamiento protector con los polluelos es considerado desde el punto de vista religioso. Se citan otras aves de corral como la paloma, o la tórtola, a las que resulta fácil de

dotar un sentido religioso. Los animales dañinos como el zorro, o insectos como langostas son citados como imagen del mal, no es el caso de las laboriosas abejas, que son imagen de la comunidad de santos (como en la interpretación de la historia de Sansón, *Tract*. XIII). El Eliberritano asigna un simbolismo negativo a los camellos, y a las yeguas. Los animales citados por el obispo de Elbira tienen siempre un contenido simbólico, el águila, el león o el ciervo son símbolo de Cristo, mientras que la serpiente lo es del demonio.

2. PESCA Y NAVEGACIÓN

Desde un punto de vista simbólico (que puede retrotraerse hasta la imagen evangélica del pescador de hombres), se mencionan las redes de pescar y cómo están hechas *nodi...et...ligaturae*, (*Tract*. III, 9), estos nudos y ligazones serían los entresijos de la Escritura que hay que desentrañar. En el escrito gregoriano *De Arca Noe*, la Iglesia aparece simbólicamente una nave que surca el mar, y sus enemigos heréticos son vistos como piratas.

3. MEDICINA

Hay alusiones a la medicina. Siempre desde un punto de vista moral y simbólico. La herejía y el pecado se comparan a los males cancerosos o a la lepra, también se indentifican con el veneno (*De Fide* 1(15), 2-3). Se compara la degeneración física a causa de la enfermedad con la degeneración moral, hablamos de una equivalencia simbólica entre *tumores* y *uitia* (*vid. Tract*. XVI, 29).

Hay una breve mención a la cirugía con la descripción de un bisturí para la circuncisión (*Tract*. IV 2 y 16). Habla de la anatomía del no nato, para explicar la creencia de la impresión de las rodillas en las mejillas, que se produciría debido a la posición fetal, así se explica el parecido entre las palabras *genua* y *genea* (*Tract*. II 29). Menciona asimismo el sistema nervioso, cuyo origen radicaría en la cerviz, a partir de la cual los nervios llegarían a todo el cuerpo (*Tract*. II 37). Se menciona (y critica) el trato carnal entre hombres y las amputaciones de los genitales, de quienes siendo varones, quieren aparentar ser mujeres (*Tract*. X 34). Hay una alusión al cuerno del unicornio y los ungüentos con él preparados (*De psalmo* XCI 8).

4. LIBROS

El hecho de que san Gregorio de Elbira entregue copias privadas del *De Fide*, en un ámbito privado del que se van a recoger impresiones y críticas, y que se hagan particulares del ejemplar entregado, ilustra un hecho ya conocido en las técnicas de edición patrística. La lectura y difusión de los libros tiene lugar, siquiera primeramente, en ambientes privados y se copian los ejemplares a título individual. A veces el autor pierde autoridad sobre esas copias (*De Fide, pref.* 1).

5. ORDEN SOCIAL

Se desconfía de la justicia humana, parece haber una mención al soborno de los jueces como impedimento del *rectum iudicium* (*Tract*. III 26). Ciertamente existe la desconfianza hacia el poder temporal, como cuando acusa a los herejes de buscar la complicidad de la autoridad civil,

lo que le lleva a mencionar la ambición y poder actual de los reyes: *ui ambitione et potentia regum exagites ac turbes omnia*, (*De Fide* 4 (47)2). El poder temporal goza de la misma consideración que las riquezas terrenales (*Tract*. XIII, 22). Se menciona la distinción entre libres y esclavos (*Tract*. III 8 y 12), y que estos no tengan derecho de herencia (si bien desde el marco de la exégesis bíblica del relato de la esclava Agar y su dueña Sara, esposa de Abraham).

6. LOS OFICIOS

En el contexto de una obra de exégesis bíblica, se tratan de explicar muchos oficios que aparecen en la Escritura. Se cita al agricultor, al pastor, pero también al rey, a la prostituta, al caudillo militar, al sacerdote, a los escribas, a los centinelas, a los guardianes de los viñedos, a los artesanos. La influencia del comentario bíblico es clara.

7. TÉCNICAS DE CONSTRUCCIÓN Y MANIPULACIÓN DE MATERIALES

Se mencionan los ladrillos (*lateres*) y su utilidad en la construcción en casas y ciudades, *domicilia et ciuitates* (*Tract*. VII 5). El hecho de que se hagan con barro y paja se utiliza en la exégesis gregoriana como imagen de predicación contra los vicios. Se cita el yeso, *gypsum*, y su mezcla con agua hasta conseguir un color parecido a la leche (*De Fide* 1 (17)). Su parecido aparente con la leche se emplea como una comparación e ilustra el parecido de las «herejías» con la verdadera fe. Aparecen otros materiales, como la arcilla, *lutum figuli*, que manipula el alfarero, la existencia de caleras, *lapis cum dissoluitur decontus in calcem*, y el uso de arena para la fabricación de vidrio, *harena cum mutatur in uitrum*, en *De Fide* 8 (77). Estos ejemplos se emplean en el debate antiarriano para hablar de todos los elementos que experimentan cambio o transformación, su empleo en el debate sobre la naturaleza del Verbo es claro.

8. EL LUJO Y EL MUNDO DE LAS ARTES

Se mencionan los metales preciosos y las riquezas «mundanas» o «temporales». El oro, la plata y el ámbar tienen un simbolismo religioso positivo (*Epith*. II 28; *Epith*. III, 2). No obstante, oro y plata, en tanto que símbolo del dinero y la corrupción, junto con el resto de las riquezas y honores, son consideradas falaces, seductoras de la vista y temporales (*Tract*. XIII 22). Se conocen las maderas preciosas, y se concede más valor al ciprés que al cedro (*Epith*. III 6). Se mencionan los espejos, *De Fide* 8 (87), los anillos para imprimir un sello sobre una tablilla de cera y se comenta el arte de los pintores y su dominio de los colores y las formas (*Tract*. IV, 13). Con estas menciones se pretende subrayar la diferencia entre reflejo y objeto reflejado, entre imagen y verdad, para dar a continuación un sentido religioso en el seno de la predicación. Hay una mención breve, en sentido simbólico, a la música de cuerda y al canto (*De psalmo XCI* 1 y ss.).

En el comentario al Cantar de los Cantares (en *Epith. III*), el perfume y las plantas aromáticas, como el nardo, se citan continuamente, si bien para desarrollar un discurso simbólico sobre el olor. No se puede negar el conocimiento de las artes textiles, se alude al funcionamiento del huso (*De diuersis generibus leprarum* 18 124-126). Se habla de los trabajos en lana, para elaborar grana y púrpura (*coccum et purpuram*), de calidad muy diferentes (*Tract*. XII 33). La comparación con la sangre de Cristo es evidente.

9. EL MUNDO URBANO

Una gran ciudad tiene calles y plazas, suburbios y casas, muros que garantizan la defensa y torres de protección. En el foro se encuentran las leyes de la ciudad (*Epith*. IV 7-8). Las leyes civiles están inscritas en piedra, por oposición a las leyes divinas que son inmateriales (*Tract*. IX 2), pero no se está describiendo una sociedad civil, sino espiritual.

Como se ha podido ver, las menciones al mundo «real» no son precisamente muy abundantes, y cuando aparecen, están casi todas ofrecidas a modo de ejemplos y comparaciones en el contexto de la predicación religiosa, y no permitirían elaborar un estudio que llevara el título hipotético de «Economía y Sociedad de la Bética romana», porque no se ofrecen datos suficientes para ello. La obra de Gregorio de Elbira se enmarca dentro de la cultura teológica de la época y de la exégesis bíblica. Los datos «materiales» que se pueden extraer de este autor no son muchos, en el sentido de que no es un autor «descriptivo». No obstante, hay algunas alusiones puramente «reales», que no son tantas que permitan una reconstrucción muy pormenorizada de lo que llamaríamos «cultura material de la época». La obra gregoriana es, no obstante, rica en otra serie de datos que permiten detenerse en aspectos culturales e ideológicos y de corte antropológico, que son los que vamos a tratar aquí. Lo haremos desde la perspectiva que otorga el estudio del lenguaje como vehículo de la cultura. La simple visión de este extracto comentado de la frecuencia de ocurrencias nos indica un léxico de resonancias fuertemente bíblicas, con profusión de citas escriturarias, y muy endeudado con la terminología escolar propia de la hermenéutica (convertida directamente en exégesis bíblica). Del mundo de «lo real» no se habla, sencillamente porque se da por supuesto. El listado de ocurrencias nos revela un vocabulario transido de ideología y espiritualidad. No aparecen apenas términos que podamos calificar de «asépticos» o de «referenciales», si exceptuamos las preposiciones y nexos de unión. No hay una referencia a la realidad que no sea desde un punto de vista espiritual, según indicaría la elevada cantidad de adjetivos de totalidad. Cómo se traduce esto en información «histórica» es lo que vamos a tratar de hacer a continuación. J. G. Droysen, en su obra *Historik. Vorlesungen über Enzyclopädie und Methodologie der Geschichte* hizo ver que las fuentes literarias no eran importantes sólo por un eventual valor formal, sino por ser susceptibles de estudio científico y porque constituían un reflejo del mundo, en el que vivían sus autores, desde su propia experiencia. Droysen aludía a un tipo de fuentes, que calificaba de «subjetivas», estas fuentes subjetivas, por oposición a las «pragmáticas» (por ej., las estatales puramente cuantitativas), no serían valiosas por reflejar «objetivamente» una realidad, sino porque podían ilustrar la concepción y representación de esa misma realidad, desde la genuina visión de quien escribe. Droysen advertía que el deber del historiador era convertir en material histórico susceptible de estudio, lo que hasta su correcta clasificación, no parecía haberlo sido nunca[189]. Quizá con la obra de Gregorio de Elbira ha ocurrido algo así, tradicionalmente estudiada su obra en el terreno de la teología, y debido a su escasa referencia, tan poco «racional», tan poco «objetiva», al mundo de lo «real», que el autor da por supuesto para hablar siempre y en todo momento de «ideología», ha podido pasarse por alto el hecho de que la obra gregoriana refleja una concepción del mundo, que es la imperante en la Bética romana de la segunda mitad del siglo IV (al menos compartida por una parte importante del espectro social), y que dicha obra debe ser leída

---

189 DROYSEN, J. G., *Histórica, lecciones sobre la enciclopedia y* metodología *de la Historia,* Barcelona 1983, en particular el apartado «I. Heurística», parágrafos 20-21.

línea a línea si se quiere comprender el problema de la cultura en la Hispania provincial del Bajo Imperio, y también fuera de ella, porque los problemas que se plantean en lo provincial son reflejo de lo que ocurre en el resto del Imperio, puesto que se trata de una unidad política y cultural homogénea[190]. La obra gregoriana debe ser convertida, pues, en «material histórico» de primer rango. La elaboración de las concordancias ha sido una tarea, si bien larga y no exenta de complejidad, esencialmente mecánica, y el listado ofrecido por el ordenador algo casi automático. Sin embargo, la elaboración de un discurso histórico no puede quedarse en ofrecer simplemente un listado de datos «positivos», sino que hay que interpretarlos para reconstruir históricamente lo que la obra gregoriana tenga que decirnos. En este trabajo intentaremos llevar a la práctica la afirmación orteguiana, según la cual:

> *«La historia si quiere conquistar el título de verdadera ciencia, se encuentra ante la necesidad de superar la mecanización de su trabajo, situando en la periferia de sí misma todas las técnicas y especializaciones. Esta superación es, como siempre, una conservación. La ciencia necesita a su servicio un conjunto de métodos auxiliares, sobre todo los filológicos. Pero la ciencia empieza donde el método acaba, o más propiamente, los métodos nacen cuando la ciencia los postula y los suscita»*[191].

190 Como ocurre si lo comparamos con San Juan Crisóstomo, contemporáneo ligeramente más joven del Iliberritano, o con los Padres Griegos, *vid*. GONZÁLEZ BLANCO, A., *La sociedad del Bajo Imperio según las obras de San Juan Crisóstomo,* Madrid, 1975.

191 ORTEGA Y GASSET, J., *La filosofía de la Historia de Hegel y la historiología*, Madrid, Alianza editorial, varias reediciones, p. 77.

LA EXÉGESIS COMO MEDIO DE INTERPRETACIÓN Y DE CREACIÓN CULTURAL
1. La formación de la cultura cristiana a través de la exégesis bíblica

1. EL MUNDO EN UN LIBRO. LOS COMENTADORES CRISTIANOS DE LA BIBLIA

> «(...) En el evangelio no se ha realizado nada inesperado e imprevisto (*repentinum neque inopinatum*) que no haya sido mostrado en figuras por la predicación de los patriarcas (*patrum praedicatione*) o anticipado por sus hechos, o anunciado por la voz de los profetas *(prophetica uoce*)»[192].

Así expresa Gregorio de Elbira su convencimiento de que la Escritura es el hecho clave en la vida de todo el género humano. Sabe que el cristianismo es ante todo una religión cuyas verdades han sido entregadas al mundo mediante la Escritura revelada. La respuesta a todas las preguntas se encuentra en la Biblia, toda ella ha sido inspirada y contiene las verdades que al hombre le han sido dadas por Dios para resolver su breve paso por la tierra. Desde el cristianismo se ha asumido plenamente el estudio de la Biblia forjando su propia idea de tradición literaria, con el bagaje instrumental que se toma en préstamo de las escuelas rabínicas y paganas, desarrollando una visión del mundo basada (siquiera de manera implemental y propedeútica) en criterios exegéticos y de interpretación escolar. Lo que está haciendo san Gregorio Bético es una continuación de la filosofía exegética y un abundamiento en la concepción, existente en el mundo romano, según la cual la búsqueda de la verdad puede hacerse por medio de la indagación y el tratamiento científico-escolar de un texto. Esta concepción de que la verdad está encerrada en un libro, o en un conjunto de libros, es algo que partiendo de las tradiciones distintas, pero complementarias, del mundo helenístico y del judaísmo, acaba lle-

192 *Tract*. III 1-2.

gando al cristianismo. La búsqueda de la verdad se había hecho a través del diálogo constante y actualizador con la tradición escrita de los poetas y filósofos de la Antigüedad, casi siempre considerados teólogos inspirados, cuyas enseñanzas tenían un carácter último de verdad refrendado por su antigüedad[193]. La solidez de la tradición pagana consistía en la autoridad de los viejos mitos, y de los poetas de antaño, autoridad que no se ponía en duda. El pensamiento cristiano girará en torno a la interpretación complementaria de su tradición escrita más genuina, es decir, del Antiguo y Nuevo Testamento vistos ahora desde un esquema lineal-ascendente y causativo. El cristianismo comparte la idea de que para encontrar la verdad hay que proceder a la exégesis de un texto inspirado. Desde mucho antes de la irrupción del cristianismo, precisamente la búsqueda de la verdad fue una especie de exégesis de autoridades. La búsqueda de la verdad profunda de las cosas se ha hecho desde la Antigüedad hasta por lo menos el siglo XVIII d. C. (lo cual no quiere decir que después no se haya mantenido) a través del estudio de las obras consagradas de unos maestros concretos. Las escuelas filosóficas de pitagóricos, platónicos, estoicos y epicúreos conservaban, o pretendían conservar, las enseñanzas, pensamientos y modo de vida del maestro fundador. El cristianismo continúa este modo de proceder y desarrolla él también una hermenéutica. En este sentido, Gregorio de Elbira y sus contemporáneos, *more suo* y, naturalmente, desde el horizonte referencial de su propio tiempo, podrían ser considerados unos continuadores en cuanto al método, que es una especie de «filosofía exegética»[194].

El carácter teológico de la filosofía (carácter que por otra parte siempre había tenido), se acentuó durante el Bajo Imperio y la Antigüedad Tardía, puesto que el fin último de la filosofía antigua tenía casi siempre un carácter teológico, y los Padres de la Iglesia lo ven como una sabiduría comunicada, distinta y contrapuesta a la suya, de la que no obstante se toman e integran muchas cosas, como por ejemplo el método exegético, que es el mismo método que sus predecesores emplearon en su busca de la sabiduría, porque se considera que toda sabiduría viene de Dios[195]. El paganismo había ideado un modo de exégesis para leer y conservar las enseñanzas de Hesíodo, Homero, Platón y su tradición literaria, recurriendo muchas veces a la alegoría, y de igual manera primero el judaísmo, después el cristianismo, desarrollaron un método exegético análogo, puesto a punto por los intelectuales alejandrinos, que es el que Gregorio de Elbira continúa en ámbito latino, donde la influencia oriental no se ha perdido, durante los primeros años de la segunda mitad del siglo IV, y desde los presupuestos particulares de una generación concreta de pastores y exegetas, la cual había llegado a la madurez en los duros años (de confrontación exegético-doctrinal entre arrianismo y contra-arrianismo) que van desde la muerte de Constantino al reinado de Teodosio, generación a la que el Eliberritano pertenecía y en cuyos conflictos militaba. Por tanto, parece que el pensamiento desde la

193 Un caso interesante es el de Virgilio, al interés pagano por las *Sortes Vergilianae*, hay que añadirle que este poeta fuera considerado durante mucho tiempo después un teólogo inspirado, *vid.* LUBAC, H., *Exégèse Médievale. Les quatre sens de l' Écriture* IV, París 1993, especialmente el apartado V «Virgile philosophe et prophète», 233 y ss., con bibliografía.

194 HADOT, P., «Philosophie, exegese et contre-sens», *Akten des XIV Internationalem Kongresses für Philosophie*, Viena 2-9 de septiembre 1968, 323-339.

195 ALLO, E.B., «Sagesse et pneuma dans le première épitre aux Corinthiens», *Rev. Bibl.*, 43, 1934, 321-346; FINANZE, J. de, «La Sagesse chez Paul», *RSR* 25, 1935, 385-417; GESE, H., «Weisheit», *DGG* VI, 1962, 1574-1577; DREYER, M., MARBOCK, J., MAIER, J., EBNER, M., HALLENSLEBEN, B., FELMY, K.CH., & WODTKE-WERNER, V., «Weisheit», *LThK*, VIII ed. Herder 2001, 1033-1045; DIÉGUEZ, M., «Sagasse», *Ecyclopaedia Universalis*, Corpus 20, París 1996, 477-481; MURPHY, E.R., «Wisdom», *New Catholic Encyclopedia*, vol. XIV, San Francisco, Toronto, London, Sydney 1967, 967-974.

Antigüedad sigue una línea de corte teológico y escolástico[196]. Esta tendencia se acentúa por necesidad al convertirse la Biblia en el único texto de referencia admitido. El encuentro con la Escritura había surgido, por otra parte, de la manera más natural, desde los ambientes judaicos helenizados, que como recuerda Vidal-Naquet, se caracterizaron por un «esfuerzo multisecular» que llevó a la traducción de los LXX en el siglo III a.C. y que sentó «las bases de una cultura greco-judía que se prolongará durante siglos a través de la disidencia cristiana»[197].

Muchos son los puentes que unen el cristianismo con la cultura clásica precristiana. Ya W. Jaeger postuló la vinculación cultural del cristianismo con las doctrinas filosóficas del paganismo. El cristianismo miró hacia las escuelas paganas y aprendió de ellas todo cuanto pudo serle útil[198]. La deuda con la filosofía griega es claramente reconocible, cultura griega y cristianismo van indisociablemente unidos aunque claramente distinguidos, volviendo sobre una idea de J.G. Droysen, Jaeger plantea que «sin la evolución posclásica de la cultura griega habría sido imposible el surgimiento de una religión cristiana mundial»[199]. El cristianismo nace en el marco judío palestino, pero se desarrolla en el helenismo, y por tanto, recoge de él muchos postulados, llegando a formar parte de la filosofía exegética enunciada por Hadot, utilizando las conocimentos retóricos y filológicos del paganismo a la hora de crear su particular método de exégesis, centrada en su única literatura sagrada admitida: la Sagrada Escritura. Encontramos, por tanto, al pensamiento cristiano encuadrado en la misma situación intelectual que las otras doctrinas del helenismo, y compartiendo con ellas su carácter teológico, exegético y escolástico[200].

---

196 HADOT, P., *art. cit.* p. 334: «Si l'on entend par théologie l'exégèse rationnelle d'un texte sacré, on peut dire que, dès lors, la philosophie devient une théologie, et qu'elle le restera pendant tout le Moyen-Age. De ce point de vue, la scolastique médiévale apparaît comme la continuation normale de la tradition exégétique antique».

197 VIDAL NAQUET, P., *Ensayos de historiografía,* Madrid 1990, p. 5.

198 JAEGER, W., *La teología de los primeros filósofos griegos,* Madrid 1993 (reimpresión), concretamente p. 7: «Esta manera de ver la teología cristiana como una doctrina que confirma y redondea las verdades del pensamiento precristiano pone muy bien de manifiesto el lado positivo de las relaciones entre la nueva religión y la antigüedad pagana».

199 JAEGER, W., *Cristianismo primitivo y paideia griega***,** México, 1993 (reimpresión), p. 12, ver también nota 5, pp. 5-6, donde se recoge la idea de Droysen según la cual «el cristianismo surge del helenismo y de él tomó las direcciones más notables de su primer desarrollo».

200 El naciente cristianismo, que se refleja en los medios exegéticos neotestamentarios del ámbito judeo-palestino, se servía aún de la técnica midrásica. El uso y exégesis del texto sagrado tendría lugar desde un midrás cristiano dirigido al inmediato ámbito judío como medio de conversión, tal y como lo vemos en los pasajes neotestamentarios en donde se expone la Escritura *vid.* AGUA PÉREZ, A. del, «El papel de la 'Escuela Midrásica' en la configuración del Nuevo Testamento, en CASCIARO, J. M., ARANDA, G., CHAPA, J., ZUMAQUERO, J. M., *Biblia y Hermenéutica, VII Simposio internacional de teología de la Universidad de Navarra,* Pamplona 1986, 391-408; pero al salir del ámbito de Palestina, el cristianismo empezó a desarrollarse en el ambiente de la *koiné* helenística. Sus primeras obras literarias participan del helenismo, se siguen modelos griegos como las epístolas y los hechos (*praxeis*), incluso el sermón «es una modificación de la *diatribe* y *dialexis* de la filosofía popular griega», JAEGER, W., *Cristianismo primitivo y paideia griega,* México, 1961, p. 17; como el judaísmo helenizado había hecho antes, el cristianismo iba a emplear las técnicas exegéticas de las escuelas paganas (directamente o indirectamente a través de Filón o Pablo) para interpretar su texto sagrado. En el Nuevo Testamento no faltará la alegoría como procedimiento interpretativo de la realidad transcendente en el marco del texto inspirado; existe, desde luego, el sentido figurado y espiritual en el Nuevo Testamento; en los Evangelios Cristo habla por medio de parábolas que portan un sentido simbólico y que hay que descubrir y comprender, se trata de expresiones alegóricas para representar imágenes del pensamiento abstracto; por otro lado, el evangelio de Juan se sirve de la expresión alegórica, llamada aquí *paroimía*, para PÉPIN, J., *Mithe et allégorie,* París 1976, p. 258, la palabra en cuestión «marque la formulation allégorique de la pensée»; hay un proceso de apropiación de la tradición vétero-testamentaria por parte cristiana: la llegada de Cristo ha cumplido la ley vieja y por tanto la ha derogado, el Antiguo Testamento es un ciclo cerrado, hay que ver la lectura de

Paganos, judíos y cristianos (de todas las tendencias) compartían formas comunes de pensar y de concebir la tradición escrita, se trataba de una continua búsqueda de sentido de unos textos autorizados: una búsqueda de la sabiduría. Esta filosofía exegética atribuyó al texto un carácter de verdad del que resultó difícil despojarle. Ya fueran las imágenes de Platón o los oráculos caldeos que los filósofos neoplatónicos trataban de poner en orden contemporizando con su tradición adquirida, ya fueran los textos bíblicos a los que judíos y cristianos helenizados asimilaron al helenismo desde la exégesis, en el texto había un carácter verdadero innegable que poseía en sí mismo y por sus propias cualidades. Si el texto resultaba oscuro o parecía equivocado, era por la incorrecta apreciación del exegeta, había una intención velada que sólo la correcta exégesis podía desvelar. A menudo, lo que llamamos correcta exégesis, tenía que recurrir al sentido alegórico que hemos mencionado, es decir, a buscar un sentido oculto, simbólico y más denso que el literal y subyacente a éste. Los defensores de Homero ya habían tenido que recurrir a esto, y más tarde los comentadores helenizados de la Biblia, como Filón, o san Pablo, y tras éste todos los predicadores cristianos. Los errores, las aparentes contradicciones, las intenciones oscuras y el absurdo no eran cosa gratuita, porque el texto tenía un significado oculto[201]. La autoridad del texto lo desbordaba todo. La fe juega aquí un papel esencial. No se crea la fe a partir de la exégesis de un texto, sino que la fe o «tradición» preexiste al texto y se manifiesta a través de él, por eso en la exégesis bíblica es la fe la que intrepreta el texto y le otorga sentido. Esto es lo que lleva, (y en el occidente latino a Gregorio de Elbira por primera vez que se sepa) a emprender la exégesis cristiana del *Cantar de los Cantares*, no como una obra erótica, sino como un conjunto de verdades superiores (sobre Cristo y la Iglesia), alegóricamente dispuestas por Salomón, en tanto que poeta inspirado, y que jamás hubiera hablado de bajas pasiones.

1.1. Literalismo y alegorismo bíblicos: una oposición complementaria

San Gregorio de Elbira reconoce la existencia en el texto bíblico tanto de las *allegoriae uerborum*[202], como los hechos dispuestos *non per allegoriam, sed ad exemplum*[203]. Es decir, tanto el sentido literal como el espiritual, que son mutuamente complementarios y permanecen en equilibrio. De manera puramente propedeútica esto iba a ser así durante toda la Baja Antigüedad y anuncia, sin solución de continuidad, la exégesis cristiana de la Edad Media.

la tradición Bíblica desde la novedad del Evangelio; no es una cuestión de cambio de método sino de actitud. La interpretación no puede ya ser la misma que la que se haga en los círculos judíos, helenizados o no, porque la lectura a partir de san Pablo, si no antes, es tan teológica como exegética. El hecho mesiánico ha cambiado la orientación de la interpretación bíblica. El ejemplo más importante lo encontramos en los escritos paulinos de interpretación véterotestamentaria, idea que pasará a los Padres Apostólicos y que nunca se abandonará, DANIÉLOU, J., *Études d'exégèse judéo-chrétienne*, Paris 1966; *id. Théologie du judéo-christianisme*, Tournai, 1958; AGUA PÉREZ, A., *El método midrásico y la exégesis del Nuevo Testamento*, Valencia 1985; DODD, C., *La predicación apostólica y sus desarrollos*, Madrid, 1974; SIMONETTI, M., *Lettera e/o Allegoria*, Roma 1985, especialmente pp. 19 y ss.; VARO, F., «Hermenéutica paulina del Antiguo Testamento en *Rom*. 7, 7-12» en CASCIARO, J. M., ARANDA, G., CHAPA, J., ZUMAQUERO, J. M., *Biblia y Hermenéutica, VII Simposio internacional de teología de la Universidad de Navarra*, Pamplona 1986, 439-451; Alves de SOUSA, P. G., «Jesucristo, centro de la Escritura y tradición. Un principio hermenéutico en Ignacio de Antioquía», *ibid.*, 625-635.

201 PÉPIN, J., «A propos de l'histoire de l'exégèse allégorique: l'absurdité, signe de l'allégorie», *Studia Patristica* I Berlín, 1957, 395-413.

202 *Epit*. II 8, 69-71.

203 *Tract* XVII 2, 10.

Durante la década de los años sesenta del siglo IV, en el agitado contexto de la querella arriana, las escuelas cristianas se encuentran en pleno debate exegético sobre el grado de divinidad y consustancialidad de Cristo. Los cristianos de todas las tendencias entendían de la misma manera el método exegético heredado en parte de las escuelas rabínicas[204] y de la tradición pagana, en la lucha que habían mantenido por reivindicar la verdad de los viejos mitos y de las enseñanzas de sus sabios inspirados[205]. Sin embargo las condiciones vivenciales eran

---

204 PÉPIN, J. *Mythe et allegorie*, París 1976, en especial pp. 221-222; SIMONETTI, M., *Lettera e/o allegoria*, Roma 1985, p. 10 y ss.; y también BONSIRVEN, J., *Exégèse rabbinique et exégèse paulinienne*, París 1939; GÖGLER, R., *Zur Theologie des biblischen Wortes bei Origenes*, Düsseldorf 1963; MCNAMARA, M., *I Targum e il Nuovo Testamento*, Bologna, 1978; PÉREZ FERNÁNDEZ, M., «Aportación de la Hermenéutica judaica a la exégesis Bíblica» en CASCIARO, J. M., ARANDA, G., CHAPA, J., ZUMAQUERO, J. M., *Biblia y Hermenéutica, VII Simposio internacional de teología de la Universidad de Navarra*, Pamplona 1986, pp. 283-306; también DÍEZ MACHO, A., «Derás y Exégesis del Nuevo Testamento» *Sefarad* 35, 1975; LUZÁRRAGA, J., «Principios hermenéuticos de exégesis bíblica en el Rabinismo primitivo», *Estudios Bíblicos* XXX 1971, 177-193; la exégesis alegórica la había practicado el ps-Aristeas en el siglo II a.C. al leer el Levítico y sus proscripiones, v*id.* Fernández MARCOS, N., «Carta de Aristeas», en DÍEZ MACHO, A., (coord.). *Apócrifos del Antiguo Testamento* II, Madrid 1983, pp. 11-63, en especial, 41-43, n. 148 y n. 154; la gran figura judía para el cristianismo es Filón de Alejandría, véase del VALLE, Carlos, «Aproximaciones al método alegórico de Filón de Alejandría», *Helmántica*, XXVI, 1975, 561-567, en especial p. 572, donde expresamente niega que pueda darse alguna comparación con la exégesis homérica y aboga por una especifidad de la exégesis filoniana: «A nuestro parecer, el paralelo entre los poemas de Homero y los textos del Antiguo Testamento no es válido. Existe una capital diferencia: en la interpretación alegórica de los poemas homéricos no se acepta el sentido literal, mientras que en la interpretación alegórica del A.T., al menos en Filón, no sólo se aceptaba el sentido literal, sino que se partía de éste para fijar el sentido alegórico»; la bibliografía sobre Filón es inmensa, véase de Earle Hilgert «Bibliographia Philoniana 1935-1981», *ANRW* II Principat 21.1, Religion, 47-97, Berlín, 1984; también BORGEN, P., «Philo of Alexandria. A critical and synthetical survey of research since World War II», *ibid*, 98-154; PÉPIN, J., *op. cit, CNRS*, s/f., en particular, la segunda parte a la alegoría del judaísmo helenizado bajo el título «L'allégorisme grec et l'allégorisme juif», 215 y ss. Para C. del Valle, la utilización de la alegoría tiene su origen en el rabinismo primitivo: «El método alegórico de Filón de Alejandría no ha de interpretarse, pues, como un fenómeno aislado y solitario, donde perdería todo su sentido, sino como una manifestación más de la corriente hermenéutica judía del *derash* , que se extiende por todo el periodo antiguo hasta bien entrada la Edad Media», *art. cit.*, p. 577; por otra parte véase PÉPIN, J., *op. cit.*, 225 y ss., para quien la exégesis alegórica no es propiamente una creación original judía; una visión crítica con amplia bibliografía en MACK, B.L., «Philo Judaeus and Exegetical Traditions in Alexandria», *ANRW* II Principat 21.1, Religion, 228-271, Berlín, 1984; DANIÉLOU, J., *Filón de Alejandría*, Madrid 1962, pp. 121 y ss.; ARNÁLDEZ, R., a la edición del *De Opificio Mundi*, Éditions du Cerf, París 1961; WOLFSON, H.A., «La filosofía griega en Filón y en los Padres de la Iglesia», en TOYNBEE, A.J., (ed.), *El Crisol del Cristianismo*, Barcelona, 1993, 309-316, especialmente 311-313; TRISOGLIO, F., «Filone alessandrino e l'esegesi cristiana. Contributto alla conoscenza dell'influso esercitato da Filone sul IV secolo, specificatamente in Gregorio di Nazianzo», *ANRW* II Principat 21.1. Religion, Berlín, 1984, pp. 589-730; asimismo SAVON, H., «Saint Ambroise et saint Jéròme, lecteurs de Philon», *ibid.*, pp. 731-759.

205 DIEL, P., *El simbolismo en la mitología griega*, Barcelona 1995, pág. 13. Sobre el carácter simbólico del mito la bibliografía es muy extensa, véase de G. S. KIRK, *El mito. Su significado en la Antigüedad y otras culturas*, Barcelona 1990 (reedición), en particular el capítulo «cuentos, sueños y símbolos» p. 261 y ss.; Jenófanes escarneciendo la vieja imagen de los dioses demuestra que la tradición tiene sus críticos mordaces, contra cuya actuación surge la interpretación alegórica; *vid.* también JAEGER, W., *Cristianismo primitivo y paideia griega*, México, 1993, pp. 73-75, n. 7; PÉPIN, J., «A propos de l'histoire de l'exégèse allégorique: l'absurdité, signe de l'allégorie», *Studia Patristica* I (I Oxford), 395-413, Berlín, 1957; BRANDON, S. G. F., «Alegoría. Interpretación alegórica», en *id.* (ed.) *Diccionario de las religiones comparadas*, Madrid, 1979, 108-109; GEFFCKEN, J., «Allegory, Allegorical interpretation», en HASTINGS, J. (ed.) *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, Vol. I, Londres, 1950, pp. 327-331, para este autor se trata de «reading a new meaning into the sacred tradition, and thus protecting it from the satire of its critics»; JOOSEN, J. C., & WASZINK, J. H., «Allegorese», en *Reallexicon für Antike und Christentum*, Vol. I, Stuttgart, 1950, pp. 284-293; en la Antigüedad el mito es vivencial y sapiencial, por ello «criticar los mitos no era demostrar su falsedad sino más bien encontrar su fondo de verdad (...) en su fondo los mitos son auténticas tradiciones históricas», VEYNE, P., *¿Creyeron*

ahora las suyas particulares. La Biblia se había convertido, desde luego, en el libro central, en patrimonio cultural común de todos los cristianos, independientemente de su afinidad al credo niceno o al credo de Sirmio, por eso estaba muy presente en la mente de los polemistas, la Biblia no sólo era la cantera de sus argumentaciones, sino un patrimonio, como la viña a proteger de las malas hierbas y alimañas de la herejía[206], que había que defender a todo precio, con la ayuda de los procedimientos escolares y los recién actualizados conceptos de gramática, retórica y literatura cristianas[207]. El texto bíblico había adquirido carácter patrimonial. No es extraño que se haya llegado a esa situación, porque la civilización cristiana es, como la helenística clásica

---

los griegos en sus mitos?, Buenos Aires *1987,* 103-104; quien concreta que «la simbolización mítica es de orden psicológico y de naturaleza verídica» (pág. 15); para Veyne, *op. cit.*, «el mito es verídico, pero en sentido figurado; no hay verdad histórica mezclada con mentiras. Es una elevada enseñanza filosófica íntegramente verdadera a condición de que en lugar de considerarlo literalmente se vea allí una alegoría»; *vid.* para mayor abundamiento la exégesis estoica, sobre todo los siguientes pasajes de la edición de VON ARNIM, *Stoicorum Vetera Fragmenta*, II 1076, 1079, 1084, 1095; VEYNE, P., *op. cit.*, 109; DECHARME, P., *La critique des traditions religeueses chez les Grecques*, París, 1904, pág. 271; HAHN, R., *Die Allegorie in der antiken Rhetorik,* Tubingen, 1967; la alegoría se encuentra en autores como Jenofonte, *Symposium* III, 6; Antístenes (según Diógenes Laercio, VI, 1) y Dion Crisóstomo, VIII 283 R; según JOOSEN, J. C. y WASZINK, J. H., *art. cit.*, 284-293, la palabra «alegoría» es propiamente de época helenística y en realidad un neologismo, mientras que la expresión «*hipónoia*» es la tradicionalmente griega. El término lo encontramos por primera vez en Cicerón, *De oratore*, XVII, 94 y en PLUTARCO, *Quo modo adulescentes poetas audire debent*, IV; *Cratilo*, 407 A; *La República*, 378 D, *Fedro* 229 C; la sabiduría religiosa de Homero se acrecienta a ojos del Neoplatonismo, su imagen aparece en la iconografía funeraria al lado de Heracles y Dionisos; véase CUMONT, F., *Recherches sur le symbolisme funéraire des Romains*, París, 1942, p. 313, citado por Buffière, *op. cit.*, p. 25, n. 81; WEHRLI, F., *Geschichte der allegorischen Deutung Homers im Altertum,* Leipzig, 1928; TATE, J., «On the history of allegorism», *CQ* XXVIII 1934, 105-114; SMALL, S. G. P., «On allegory in Homer», *CJ* XLIV 1949, 423-430; BUFFIÈRE, F., *Les mythes d'Homère et la pensée grecque*, París, 1956; PÉPIN, J., *Mythe et Allégorie. Les origines grécques et les contestations judéo-chrétiennes,* París, 1976; LAMBERTON, R., *Homer the theologian: Neoplatonist Allegorical and the Growth of the Epic Tradition*, Berkeley, 1986; BUFFIERE, F., *Les mythes d'Homère et la pensée grecque,* París, 1973, 4 y ss.; PÉPIN, J., *Mythe el Allégorie. Les origines grecques et les constatations judéo-chrétiennes,* París, s/f, 92; Diógenes Laercio, *Vitae philosophorum*, IX, 1, citado por BUFFIERE, *op. cit.*, pág. 13, n. 18; PÉPIN, J., *op. cit.*, pp. 97-98; v*id.* asimismo LEVEQUE, P., *Aurea Catena Homeri. Un étude sur l'Allégorie Grecque,* París, 1959; Ps-PLUTARCO, *Sobre la vida y la poesía de Homero,* 93; más adelante (95 y ss.) el pseudoPlutarco interpreta a Zeus como el éter y a Hera como el aire; MOUTSOPOULOS, E. A., *Les structures de l'imaginaire dans la philosophie de Proclus,* París, 1985; concretamente el capítulo titulado «Sémantique», pp. 73-93; HERÁCLITO, *Sobre la vida y poesía de Homero,* II 92-93, asimismo *Il*. XIV 246, *Il.* VII, 99; CHAPA, J., «Principios hermenéuticos de un filósofo neoplatónico. Algunas consideraciones sobre la exégesis alegórica» en CASCIARO, J. M., ARANDA, G., CHAPA, J., ZUMAQUERO, J. M., *Biblia y Hermenéutica, VII Simposio internacional de teología de la Universidad de Navarra*, Pamplona 1986, 145-147.

206 Imagen que aparece la predicación del siglo IV en san Ambrosio, buen *operarius* que vigila el huerto con esmero, *vid.* KAUFMAN, P. I., *Church, book, and bishop. Conflict and authority in early latin christianity***,** Westviewpress, 1996, p. 70, n. 79; también Gregorio de Elvira subraya la imagen de un *uerus cultor uineae suae,* en *Epit*. IV, 177.

207 La impronta de la Biblia fue muy clara y fuerte, y no tardó en convertirse en el texto central. La cultura clásica se transforma ante el impacto del texto sagrado, en un proceso que se dilata entre los siglos II y VI. Las referencias bíblicas son de tal índole que impregnan la lengua, los géneros literarios, y la cultura toda. La expansión del cristianismo en el mundo latino está estrechamente ligado a la expansión del texto bíblico; la influencia es clara en la iconografía, en las formulaciones políticas, en el léxico, en la onomástica, en la epigrafía, en la poesía; *vid.* PIETRI, Ch., & FONTAINE, J., *Le monde latine et la Bible,* París 1985, volumen monográfico dedicado a la influencia de la Biblia sobre el occidente latino; COCAGNAC, M., *Les symboles bibliques. Lexique théologique***,** París, 1993; cito según la edición italiana *I Simboli Biblici Lessico teologico,* Bologna 1994; GARCÍA DE LA FUENTE, O., *Latín Bíblico, latín cristiano,* Madrid, 1994.

(su inmediata predecesora y con la que llega a solaparse), una civilización de la escritura, donde la verdad se puede encontrar escrita en un texto.

Es casi un lugar común hablar de los distintos sentidos que contiene la Biblia en su condición de texto sagrado, su literalidad puesta a la misma altura que su espiritualidad y el hecho de que se considere un mensaje de salvación para el género humano. A pesar de que a menudo observamos una confusión terminológica cuando los Padres exponen su hermenéutica, la oposición complementaria entre lo simbólico y lo literal es una constante. El archiconocido díptico del teólogo carolingio Rabano Mauro viene a decirlo de manera escolar y clara, interiorizando una larga tradición anterior de exégesis y comentario bíblico que ya existía antes del auge del intelectualismo cristianismo:

Littera gesta docet, quid credes allegoria,
Moralis quod agas, quo tendas anagogia.

La literalidad de las Escrituras es innegable para la comunidad de cristianos, lo dicho en la Biblia tiene un sentido didáctico e histórico-real o literal *(littera gesta docet)*, aparte de lo cual, las Escrituras contienen un sentido espiritual más amplio. Todos los hechos reflejados en el Antiguo Testamento son, veladamente, prefiguraciones de los acontecimientos del Nuevo Testamento, esto se basa en la analogía de corte tipológico. Los personajes o acontecimientos del Antiguo Testamento pueden ser prefiguraciones o imágenes de acontecimientos o personajes neotestamentarios, como el caso del joven José vendido por sus hermanos, que en la tradición patrística aludiría a Cristo; o Sara, que como *typos* es la imagen de la Iglesia[208], éste es el sentido alegórico (*quid credes allegoria).* La Biblia es además una cantera de normas y acontecimientos susceptibles de interpretación moralizante, éste es el sentido moral o tropológico *(moralis quod agas*). Y por fin, las verdades religiosas elevadas se encuentran visibles en el texto bíblico para el exegeta que sepa leer entre líneas. Por ejemplo la cuestión de la circuncisión no debe entenderse en sentido meramente literal, sino que se refiere a una circuncisión espiritual, así como el descanso sabático, que debe ser interpretado en clave teológica y escatológica, la redención de Cristo es el verdadero sábado de la humanidad. Éste es el sentido anagógico *(quo tendas anagogia)*[209]. Lo dicho no puede entenderse sin la noción sacral de la sabiduría, la cual es la suma armónica de todos los sentidos de interpretación bíblica e ilumina memoria, entendimiento y voluntad humanas. La verdadera sabiduría constituye entonces el principio y fin de la vida humana y de las normas que conducen a él, y las verdades en que estas normas se fundan.

Juan Casiano había dejado antes, en el siglo V, también una formulación bastante condensada de la posibilidad de interpretación del texto bíblico; la verdad que emanaba del texto sagrado desde luego era única, pero podía manifestarse bajo distintas formas:

> *[Ierusalem] secundum historiam ciuitas Iudaeorum, secundum allegoriam ecclesia Christi, secundum anagogen ciuitas dei illa caelestis, quae est mater*

208 Por ejemplo en Cipriano de Cartago o en el propio Gregorio de Elbira.

209 RÁBANO MAURO, *PL* 112, 849; GUIRÉVICH, A., *Las Categorías de la cultura medieval*, Madrid 1990, 105-106; la exégesis de Gregorio de Elbira se basará también en un patrón cuatripartito, que sin embargo será más flexible, *vid. Infra,* p. 241.

omnium nostrum, secundam tropologiam anima hominis, quae frequenter hoc nomine aut increpatur aut laudatur a Domino[210].

La interpretación histórica era una vez más la reafirmación del sentido literal-histórico, Jerusalem es efectivamente la ciudad santa de Israel. La alegoría viene de la interconexión entre los acontecimientos y protagonistas del Viejo y del Nuevo Testamento, por eso Jerusalem representa la Iglesia del pueblo creyente y su nuevo hogar; la interpretación anagógica es la referida a los misterios divinos de la religión, en sentido anagógico hay que pensar, pues, en una Jerusalem celestial, por último, el sentido moral o tropológico se entiende en función de la corrección y de la instrucción moral, en sentido tropológico Jerusalem es la personificación del alma humana, increpada o alabada bajo ese nombre por Dios[211].

En Casiano se anuncia el camino hacia la exégesis medieval cuatripartita tal y como la expone Rábano Mauro. La exégesis anterior a Casiano había sido fundamentalmente tripartita, tal y como se ve en Rufino de Aquilea y san Jerónimo (sentidos literal, espiritual y moral). La interpretación alegórica de Casiano continúa la línea de aquella interpretación de tendencia alegorizante que se cultivó en la segunda mitad del siglo IV y de la que forma parte Gregorio de Elbira junto con Zenón de Verona y Cromacio[212]. La obra de Gregorio de Elbira resultaría incomprensible sin la aportación paulina y origenista, cuyos legados toma (y sobre todo actualiza) el obispo hispánico, empleando el método exegético para sus propias necesidades. La continua recurrencia al sentido alegórico no debe extrañar, la propia literatura paulina hace uso de éste. El método llevaba el visto bueno del apóstol Pablo, que había convertido a Adán en la prefiguración histórica de Cristo[213], y había interpretado a partir de la descendencia de Abraham los destinos del pueblo judío y del pueblo cristiano sobre la base de la alegoría tipológica[214]. La alegoría tipológica de Pablo se basa en la idea de que todo lo acontecido en el Antiguo Testamento debe tener su correlato en el Nuevo. De la veracidad del texto sagrado es irreverente dudar pero hay además un sentido más profundo que el meramente literal, un sentido subyacente, todo personaje del Antiguo Testamento es prefiguración de otro que existe en el Nuevo. Una persona o un acontecimiento pueden convertirse en un tipo (*typos*, *typum*[215]) y tener, por tanto su anti-tipo[216]. La localización de estos *typoi* sirve para levantar sobre estos la interpretación alegórica, que consiste en buscar el sentido profundo de la Escritura y ver cómo se eleva a partir de la explicación factual y literal otra explicación, más densa, más profunda, alusiva a verdades de la fe, Cristo y la Iglesia, de esencia escatológica y religiosa[217]. El ejemplo de San Pablo pasó

210 CASIANO, *Collationes* 14, 8.

211 Sobre este pasaje de Casiano *vid.* SIMONETTI, M., *Lettera e/o allegoria,* Roma 1985, 357-359.

212 SIMONETTI, M., *op. cit.*, 254 y ss.

213 *Romanos* 5, 14.

214 *Gálatas*, 22-27.

215 DARBYSHIRM, J. R., «Typology», en HASTINGS, J., *Encyclopaedia of Religion and Ethics* XII, Londres, 1950, 501-504.

216 Véase LAUSBERG, H., *Manual de retórica literaria. Fundamentos de una ciencia de la literatura* I, Madrid 1975, para este autor «un proceso histórico (o pensado como histórico), una persona histórica (o pensada como histórica) pueden convertirse en símbolo semántico (*typos,* figura) de un proceso futuro (generalmente más amplio, más importante) histórico o incluso escatológico, o de una persona correspondiente (por ejemplo el Mesías)», p. 189; tal es la relación Adán-Cristo.

217 El sentimiento alegórico está presente en la Biblia y mediante él se extraen los tipos que han de configurar y orientar la exégesis, para Lausberg, *op. cit.* II, 283 y ss. «una voluntad interpretativa más amplia ha establecido para la Biblia sistemas de sentidos múltiples».

al resto de los exegetas cristianos, quienes asumieron como suyo el método de la exégesis alegórica, que llegará hasta nuestros días[218]. Dicho claramente, la exégesis alegórica consiste, pues, en distinguir los tipos o figuras que en Israel anuncian a Cristo[219]. No hay ruptura con la tradición, en los escritos de Pablo, la terminología técnica de exegeta tiene mucho en común con Filón y con la exégesis alegórica del judaismo helenizado[220], y la exégesis rabínica de corte midrásico[221]. A través de su enseñanza la exégesis alegórica llevará a los primeros Padres a participar de la interpretación alegórica, primeramente orientada a pasajes véterotestamentarios y cuya terminología técnica se encuentra tanto en Filón como en Pablo, y al fin, desde Clemente de Alejandría, exégesis también aplicada a pasajes neotestamentarios; desde entonces «los Padres emplearon los dos métodos exegéticos, el filosófico y el midrásico profético, o 'alegoría tipológica' (...) los Padres de la Iglesia aprendieron de Filón la interpretación alegórica, en parte a través de los escritos paulinos, y no directamente de la filosofía griega, si bien más tarde trabaron conocimiento con el método alegórico empleado por los filósofos y ello dejó su huella»[222].

La alegoría neotestamentaria se seguirá fielmente por pseudo-Bernabé y por Hipólito[223]. Ps. Bernabé interpretaba el salterio desde tres puntos complementarios: profético, tipológico y espiritual[224]. Al igual que los comentaristas paganos, los cristianos utilizaron el alegorismo para escapar a las objeciones de sus críticos. La historia del pueblo cristiano estaba escrita para la salvación de la humanidad, los libros sagrados no podían tener nada dejado al azar, si había algo en ellos que provocara asombro o incluso que fuera absurdo, los cristianos (al igual los comentaristas paganos análogos, para evitar caer ambos en la irreverencia o el descreimiento) optaban por creer que tal absurdo debía tener un sentido superior y por tanto aplicaban la alegoría. Pero es Orígenes, en el siglo III, la figura crucial a la hora de entender la fortuna del método alegórico en el Imperio romano-cristiano, tanto entre los Padres griegos como entre los círculos latinos alegoristas posteriores del siglo IV, entre cuyos miembros debemos contar a san Gregorio de Elbira. Orígenes se aplicó a justificar el uso de la alegoría con fines de propedéutica

---

218 GEFFCKEN, J., «Allegory, Allegorical interpretation», en Hastings, J., *op. cit.* I, Londres, 1950, 327-331, la exégesis alegórica está lejos de desaparecer, *vid.* especialmente pág. 331: «This is the exegesis which still prevails in the Roman Catholic Church».

219 DANIÉLOU, J., «Les divers sens de l'Écriture dans la tradition chrétienne», *ETHL* XXIV, 1948, 119-126; *id., Sacramentum Futuri, études sur les origines de la typologie biblique,* París, 1950; LUBAC, H. de, «typologie et Allégorisme», *RSR* XXXIV, 1977, 180-226; CROUZEL, H. «La distinction de la typologie et de l'allegorie», *BLE* LXV, 1964, 161-174; GUINOT, J. N., «La typologie comme technique herméneutique», en *Figures de l'Ancient Testament chez les Péres, Estrasburgo* 1989, pp. 10-33.

220 WOLFSON, H. A., «La filosofía griega en Filón y en los Padres de la Iglesia», en TOYNBEE, A., (coord.), *El crisol del cristianismo*, Barcelona 1993, 309-316, en especial 309-310, donde refiere que «la exégesis alegórica de San Pablo no es de carácter filosófico sino midrásico, y principalmente de clase profética», p. 309; del mismo *autor The Philosophy of the Church Fathers,* Cambridge, 1956, pp. 24 y ss., *vid.* PÉPIN, J., *Mythe et Allegorie,* París 1976, 248, n. 5.

221 AGUA PÉREZ, A. del, «El papel de la 'Escuela Midrásica' en la configuración del Nuevo Testamento, en CASCIARO, J. M., ARANDA, G., CHAPA, J., ZUMAQUERO, J. M., *Biblia y Hermenéutica, VII Simposio internacional de teología de la Universidad de Navarra,* Pamplona 1986, en concreto 406-407.

222 WOLFSON, H. A., *art. cit.*, 310.

223 PÉPIN, J., *Mythe et Allegorie,* París 1976, 262 y ss.; DANIÉLOU, J., *Message évangelique et culture hellénistique*, Tournai 1971, sigo la versión italiana de *1973 Messagio evangelico e cultura ellenistica*, en especial la Parte Terza: «la dimostrazione evangelica», 236-355.

224 VESCO, F., «La Lecture du Psautier selon l'Épitre de Barnabé», *Rben* 93-1, 1986 5-37.

cristiana, ya que se había llegado a un enfrentamiento dialéctico entre paganismo y cristianismo, sobre cómo utilizar el método alegórico, común a unos y a otros[225]. Este enfrentamiento nos ha llegado en su forma más conocida a través de la controversia contra Celso[226]. Celso acusaba a los cristianos de apropiarse indebidamente de la alegoría para interpretar a su propio gusto las viejas historias bíblicas. Una cosa es aplicar la alegoría a los mitos de la cultura clásica y otra muy distinta sería hacer lo mismo para una tradición ajena al helenismo, la tradición bíblica, que ni siquiera compartía a juicio de Celso un mínimo gusto por la elegancia, por lo que de ninguna manera es lícito emplear la alegoría para explicar tal suerte de tradiciones, las cuales además son compartidas por gente de baja condición social, a diferencia de las elevadas interpretaciones alegóricas paganas. Por tanto, Celso trata de desacreditar el alegorismo cristiano iniciado por San Pablo y de ofrecer una imagen más elevada aún del alegorismo pagano, único legítimo. Orígenes contestará los asertos de Celso estableciendo que la interpretación alegórica de la Biblia sería perfectamente lícita, y devuelve los argumentos hostiles de Celso[227]. Para Orígenes sería la exégesis pagana menos lícita que la cristiana ya que se aplica sobre pasajes mitológicos obscenos que dirían poco sobre su pretendido carácter religioso. Reclama, pues, la existencia de un sentido superior en los Escritos Sagrados y que ni los paganos ni los judíos tienen, de ninguna manera, el derecho exclusivo sobre la interpretación alegórica[228].

Aunque se trate de dar una explicación moral a lo que describen los poetas, está claro para Orígenes que la descripción de hechos que son bochornosos para el «buen gusto» (como muchos de los que cuenta Hesíodo) no podrían responder a una preocupación verdaderamente religiosa, mientras que para Orígenes la mitología está llena de falsedades, defiende que la materialidad de las tradiciones cristianas, no sólo tienen un sentido moral, sino que las historias que narra la Biblia han ocurrido verdaderamente, tienen realidad factual[229].

La Biblia es sin duda susceptible de ser interpretada alegóricamente, el propio Orígenes cita autores que, aparte de Filón y san Pablo, han hallado un sentido subyacente a las Escrituras otros autores que Celso prefiere silenciar (como el pitagórico Numenio), porque lo cierto es que ha habido una exégesis pagana de la Escritura, y Orígenes lo sabe[230]. Las tradiciones paganas, en todo caso, no serían dignas de crédito ni alegorizadas siquiera, si se acusa la judíos y cristianos de fabular deshonestamente, Orígenes devuelve la acusación a Celso[231].

Para Orígenes resulta claro que el gran debate entre el alegorismo pagano y cristiano se soluciona a favor de este último[232]. Ya Orígenes cuenta con un método escolar de interpretación que se ha ido poniendo a punto por Filón y San Pablo y está dispuesto a utilizarlo. Queda perfectamente definido que la sagrada Escritura puede ser interpretada alegóricamente, que existe una correspondencia entre el Antiguo y el Nuevo Testamento, correspondencia que quedaría demostrada por los pasajes véterotestamentarios que constituyen anticipaciones tipoló-

---

225 LABRIOLLE, Pierre de, *La reation païenne,* Paris 1950, especialmente pp. 111-169; RAMOS-LISSÓN, D., «Alegorismo pagano y alegorismo cristiano según Orígenes», *Antigüedad y Crististianismo* VII 1990, 125-136.

226 Sigo la edición de RUIZ BUENO, D., Orígenes. *Contra Celso,* Madrid, BAC 1967; también *vid.* ROUGIER, L., *Celse contre les Chretiens. La réaction paienne sous l'empire romain,* París 1977.

227 RAMOS-LISSÓN, D., *art. cit.,* 130 y ss.

228 *Contra Celso,* IV, 38, p. 276.

229 *Contra Celso,* III, 23, p. 192.

230 *Contra Celso,* IV, 51, p. 288.

231 *Contra Celso*, IV, IV, 48, p. 285.

232 PÉPIN, J., *op. cit.,* 447-462.

gicas de otros neotestamentarios, cuyo mensaje está en relación con la llegada de Cristo. En este sentido la alegoría cristiana es considerada diferente y superior a la alegoría pagana, ya que aquélla se basa en la tipología, desconocida para ésta[233].

Las Escrituras aparecen ante el cristiano como un texto seguro, inspirado por Dios y dispuesto para su salvación. Este es el tema central del libro IV Περὶ Ἀρχῶν obra escrita también por Orígenes en el contexto de la Iglesia del siglo III, pero que conocerá una repercusión posterior más larga entre los Padres alegoristas de los siglos IV y V[234]. Aquí establece Orígenes un verdadero legado para la tradición posterior, de la que participa integralmente Gregorio de Elbira:

1. Que las Escrituras están ciertamente inspiradas por Dios (Περὶ Ἀρχῶν IV 1, 1).
2. Que la realidad de Cristo se encuentra profetizada en el Antiguo Testamento (Περὶ Ἀρχῶν IV 1, 3).
3. Que la lectura de las Escrituras debe ser espiritual y que el excesivo literalismo lleva al error (Περὶ Ἀρχῶν IV 2, 1).
4. Que hay un triple sentido (Περὶ Ἀρχῶν IV 2,4). Se trata de la formulación de una exégesis tripartita, que a partir de entonces será un lugar común en la tradición patrística. Así como el hombre está formado de cuerpo (*corpore* / σῶμα), *alma* (*anima* / ψυχὴ) y *espíritu* (*spiritu* / πνεῦμα), también la Escritura dada por Dios a los hombres. Una inteligencia ordinaria, 'histórica-corporal' para los más simples (*simpliciores*); un sentido moral, o 'psíquico', adecuado para el progreso interior del alma, y un sentido plenamente espiritual, *'pneumático'*, este sentido se encuentra *'inter perfectos'* y con él se conocen los misterios y verdades profundas de la fe.
5. Que los misterios están ocultos bajo la apariencia de la letra (Περὶ Ἀρχῶν IV 2, 8). Así ocurre con la legislación que contiene la Escritura, que anuncia la verdad y la profetiza, que la palabra es un revestimiento que envuelve la verdadera sabiduría.
6. Que, pese a su espiritualidad, la Escritura es histórico-real (Περὶ Ἀρχῶν IV 3,4), siempre puede entenderse *'secundum litteram'* porque lo que en ella se dice ha tenido existencia real.
7. Que, no obstante, hay que leerla en sentido espiritual (Περὶ Ἀρχῶν IV 3,5).

La obra llega a occidente a través de Rufino, quien lo traduce y comenta por la necesidad de obtener una versión de Orígenes para uso de los exegetas de lengua latina, y hacer una traducción latina de la doctrina de su obra, o como dice Rufino, hacer un 'Orígenes romano':

> *Scio quam plurimos fatrum, scientiae scripturarum desiderio prouocatos, poposcisse ab aliquantis eruditis uiris et graecarum litterarum peritis, ut Origenem Romanum facerent et latinis auribus eum donarent*[235].

---

233 RAMOS-LISSÓN, D., *art. cit.*, 135, para quien Orígenes demuestra «la novedad que comporta la alegoría cristiana: su carácter eminentemente tipológico».

234 CROUZEL, H., & SIMONETTI, M., *Origène. Traité des principes*, París 1978; *vid.* especialmente vol. I, 33 y ss. de la introducción.

235 *Praefatio Rufini*, 1; en CROUZEL, H. - SIMONETTI, M., *op. cit.*, p. 68.

Hay que recordar que las cuestiones que preocupaban a los cristianos del siglo III no son las mismas con las que nos vamos a encontrar en los siglos IV y V. En lo esencial, Orígenes combate las interpretaciones gnósticas de la Escritura, que también utilizan la alegoría y ofrecen teologías alternativas al cristianismo «ortodoxo»[236]. En el siglo IV los enemigos de la Iglesia han cambiado, las herejías son otras muy distintas, y los textos de Orígenes van a leerse de modo que contemporicen con las preocupaciones propias de la inmediatez de los Padres del siglo IV.

El cristianismo ha emprendido a estas alturas una tarea doble. Primero se ha apropiado de la literatura sagrada judía para su propio uso, ya hemos visto que los primeros cristianos eran judíos de nacimiento y educación como lo era el propio Pablo. Segundo, el cristianismo no sólo recibe y asimila los textos sagrados, sino que los somete a una crítica escolar que había sido llevada a su madurez por el helenismo y que contaba con una larga tradición iniciada en el siglo VI a. C.

Pero está lejos de ser un mero sincretismo, la recepción y apropiación de la tradición bíblica y de la escolástica pagana operan desde una nueva óptica. Todo lo que ha ocurrido y ocurre viene determinado por la venida de Cristo, figura crucial que orienta los esfuerzos de comprensión de la Biblia, que sigue siendo el libro inspirado y de sentidos varios, que anuncian su llegada. La correcta exégesis debe tener siempre a la vista el hecho mesiánico y la figura del Redentor, cuya actuación es insustituible.

El alegorismo no acentúa el carácter mistérico del cristianismo convirtiendo en esotérico, exclusivamente, el alegorismo exegético que está dentro del contexto de la predicación homilética, tiene que ser forzosamente explicativo y no esotérico[237]. La tipología bíblica estaba muy extendida y la iconografía no es ajena a ella, lo que demuestra su carácter popular. Tal ocurre con la figura de Isaac[238], con la historia de Balaam representada en Via Latina[239], o con el importante repertorio iconográfico del mausoleo de Bagawat[240].

Orígenes critica el alegorismo pagano, pero no niega que la utilización de las interpretaciones alegóricas pueda ser útil. Sencillamente reclama el derecho de cualquiera a poder utilizar responsablemente un medio de expresión cultural común en la época. No todas las voces que discreparon del alegorismo pagano vinieron de la misma dirección, hay un grupo importante de cristianos que rechazan también las elucubraciones del paganismo sobre su tradición mítica, pero ellos mismos rechazan la posibilidad de interpretar su propia tradición bíblica de la misma

---

236 MCWILSON, R., *Gnosis and the New Testament,* Oxford 1968, 60-84; más recientemente, SIMONETTI, M., «Note sull'interpretazione gnostica dell'Antico Testamento», *VetChr* IX, 1972, 331-359; *ibd.* X, 1973, 103-126; FILORAMO, G., GIANOTTO, C. «L'interpretazione gnostica dell'Antico Testamento. Posizioni ermeneutiche e tecniche esegetiche», *Augustinianum* XXII, 1982, 53-74; SIMONETTI, M., *Lettera e/o Allegoria*, Roma 1985, p. 29 y ss.

237 Hay una enorme preocupación por comunicar las verdades de la fe y la salvación, y ello ha de hacerse en el templo, durante la cura de almas, *vid.* MARROU, H.-I., *Historia de la educación en la Antigüedad*, Madrid 1985, 402-420.

238 DANIÉLOU, J., «La typologie d'Isaac dans la christianisme primitif», *Bibl.* XXVIII, 1947, 363-393, especialmente 374, n. 1 y 375, n. 1.

239 CONDE GUERRI, E., «Interpretación de la escena de Balaam y su burra (Via Latina B, F y C?) en las fuentes patrísticas y nuevas vinculaciones iconográficas», *Miscellanea del Pr. Alejandro Recio Veganzones*, Ciudad del Vaticano, 1994, 141-174.

240 THEREL, M. L., «La composition et le symbolisme de l'iconographie du Mausolée à El-Bagawat», *RiAC* XLV 1969, 223-270.

manera, son los círculos cristianos no alegoristas[241]. El gusto por el literalismo y el miedo a convertir la Biblia en un cúmulo de alegorías ahistóricas no estuvo ausente nunca en el pensamiento cristiano, de ahí la importancia de la existencia de las dos grandes escuelas de exégesis bíblica de la Antigüedad: Alejandría y Antioquía. Las divergencias entre ambas tradiciones exegéticas constituyen un capítulo importante de la historia de la exégesis bíblica. El uso de la alegoría provocó numerosos recelos por el temor a que la literalidad de las Escrituras quedara diluida entre interpretaciones figuradas y sentidos espirituales[242]. La escuela de Antioquía desempeñó una labor de crítica negativa refutando las interpretaciones alegóricas, pese a lo cual tenía que acabar admitiendo que la alegoría venía avalada por la autoridad del apóstol Pablo, y todavía más, que había que recurrir a ella ante muchos pasajes bíblicos de sentido oscuro. Los antioquenos eran refractarios a aceptar la expresión *alegoría* y optaban por *theoría* y *epitheoría*, pero que prácticamente servía para la misma cosa, así lo vemos en Diodoro de Tarso y Severino de Gábala. Además estos términos no eran desconocidos por los alejandrinos, sino que los empleaban con el mismo sentido que *alegoría*[243]. Así lo atestiguan Dídimo y Cirilo. Por lo demás, los alejandrinos no negaron nunca la literalidad de la Biblia ni el sentido literal de las gestas descritas en las Escrituras, todo eso se admitía como real, y sobre ello se levantaba la visión alegórica que daba lugar a una interpretación mística o de orden moral, lo que no suponía la negación del sentido literal en beneficio del místico sino que ambos eran ciertos. Pero si a la vista de los críticos modernos, el conflicto mantenido entre alejandrinos y antioquenos ha llegado a parecer muy artificial[244], no hay que dejar de tener en cuenta que la cuestión de fondo también es cronológica, ya que la escuela exegética antioquena, un siglo posterior a la alejandrina, se desarrolla en el momento en que la canonización de la Escritura ha integrado práctica-

---

241 PÉPIN, J., *op. cit.*, 392-445.

242 DOUCIN, L., *Histoire des mouvements arrivés dans l'Église au sujet d'Origène et de sa doctrine*, París 1700, 388 pp.; MEJERO, P., *De Origenianis sive Origenistis. Exercitatio Historico Ecclesiastica*, Hafniae, ann. MDCCX, Typis Georgii Matthi&Wering; MEISNERO, J., *Tractatus Historico-Theologicus de Origene et Origenianis*, Conscriptus in Academia Wittenbergensi, editio secunda, Wittenbergae, Anno MDCCXII; NORUP, M.J., *De lapsu Origenis sub Decio,* Hafniae, Anno 1709; WEICKHMANN, J.S., *De Schola Origenis Sacra ex Gregorio Thaumaturgo informata. Commentatio Histor.Theolog*., Vitembergae, MDCCXLIV, LXII pp. SCHMIDT I.A., *De Lapsu Origenis*, Helmstadii, MDCCIV; ZORNIO, M.P., *Dissertatio Academica de Eunuchismo Origenis Adamantii,* Gissae Hassorum, an. MDCCVIII, 23 pp. EBERHARD, B., *Die Betheiligung des Epiphanius am Streite über Origenes. Beitrag zur Geschichte des Origenismus,* Tier 1859, 71 pp.; LECLERQ, H., «Origénisme», *DThC* 11, 2, París 1932, 1565-2677; CROUZEL, H., «Recherches sur Origène et son influence», *BLE* I Janvier-Mars 1961, 3-113; STUDER, B., «Zur Frage des westlichen Origenismus», *Studia Patristica* IX, Berlin 1966, 270-287.

243 BERGENRÖTHER, Ph., *Die antiochenische Schule und ihre Bedeutung,* Würzburg 1866, 198 pp.; FOERSTER, Th., *Chrysostomus in seinem Verhältniss zur antiochenischen Schule. Ein Beitrag zur Dogmengeschichte*, Gotha 1869, 190 pp.; HARRENT, A., *Les Écoles d'Antioche*, Paris 1898; Nelz, Hermann Robert, *Die theologischen Schulen der morgenländischen Kirchen während der sieben ersten christlichen Jahrhunderte in ihrer Bedeutung für die Ausbildung des Klerus,* Bonn 1916, 116 pp.; VACCARI, A., «La QEWRIA nella scuola esegetica di Antiochia», *Bibl.* 1, 1920, 3-36; *id.*, «La 'teoria' esegetica anitiochena», *Bibl.* 15, 1934, 94-101; FARBI, F., «La Condiscendenza divina nell'ispirazione biblica secondo s. Gioanni Crisostomo», *Bibl.* 14, 1933, 330-347; DEVRESSE, R., *Essai sur Théodore de Mopsueste*, Biblioteca Apostólica Vaticana 1938, en especial el capítulo II «La méthode d'exégèse» pp. 53-93; EISING, H., «Schriftgebrauch und Schriftverständnis in den Mattäus-Homilien des Johannes Chrysostomus», *Or.Chr*. 48, 1964, 84-206; SCHAÜLIN, Ch., *Untersuchungen zu Methode und Herkunft der antiochenischen Exegese,* Köln-Bonn, 1974.

244 LUBAC, H. de, *art. cit.* p. 200 y ss.; GUILLET, J., «Les Exégèses d'Alexandrie et d'Antioche. Conflict ou Malentendu?», *RSR* XXIV, 1947, 257-302.

mente la exégesis literal en una visión legalista de la cultura, cultura que se «democratiza» según la expresión acuñada por Santo Mazzarino[245].

Este camino conduce sin solución de continuidad a la exégesis medieval[246]. Para santo Tomás, el sentido espiritual se fundamenta sobre el literal (*super litteralem fundatur et eum supponit*[247]). Es la forma de entender la exégesis de los predicadores medievales, como por ejemplo los teólogos de finales del siglo XII y comienzos del XIII, la escuela de Saint-Victor, a destacar Hugo y Andrés de Saint-Victor, también llamada escuela bíblico-moral, y que propone un marco de interpretación bíblico basado en la exégesis espiritual. De manera que volvemos a encontrar en la Biblia los sentidos histórico, alegórico, tropológico y anagógico[248]. La exégesis alegórica continúa existiendo desde su división cuatripartita, y continúa empleándose para hacer inteligible la Escritura a los fieles durante la predicación, haciendo posible la explicación de la Biblia por la Biblia, el viejo principio *Scriptura ex Scriptura* y el Antiguo Testamento a través del Nuevo[249]. La exégesis es, sobre todo, un modo de expresión cultural válido en sí mismo, consistente más en comprobar que los textos expresan lo que ya dice la sabiduría cristiana, y que no se trata tanto de extraer o explicar un contenido documentado del texto bíblico, ni de una labor orientada a la recuperación histórico-filológica, cuanto un elemento consciente de creación cultural (esto es, no tanto «exegético» cuanto «eisegético», por decirlo así), en el que hay que considerar las categorías antropológicas existenciales como componentes del mensaje salvífico, de esta manera la exégesis no ejerce una labor de «recuperación» repetitiva del sentido de unos textos dados, sino que gana verdaderamente su carácter profético, al desempeñar un papel clave en la configuración activa de una cosmovisión.

2. LA CULTURA BÍBLICA HISPANOCRISTIANA EN LA OBRA DE GREGORIO BÉTICO

2.1. Hacia la comprensión y explicación de los mensajes ocultos de Dios: *«uerbum dei in parabolis loquitur»*

La península Ibérica en el siglo IV, si bien no completamente cristianizada, está inmersa en proceso por el que el cristianismo se arraiga allí cada vez más profundamente. Además de personalidades señeras del momento como Osio de Córdoba o del propio Gregorio de Elbira,

---

245 MAZZARINO, S., *La Società del basso Impero*, Roma, ed. Laterza, 1983*; Antico, tardoantico ed era costantiniana*, Bari: Dedalo, 1974-1980, 2 v., *El fin del mundo antiguo*, Unión tipográfica hispano americana, México 1961; una argumentación parecida se encuentra en BIANCHI BANDINELLI, R. *Continuità ellenistica nella pittura di età medio-e tardo-romana*, Roma: L'Erma di Bretschneider, 1954; id., *Dall'ellenismo al medioevo*, a cura di Luisa Franchi dell'Orto, Roma, Editori riuniti, 1978; id., Roma. El fin del Arte Antiguo, Ed. Aguilar, Madrid, 1971; el tema de la «democratización de la cultura» que Mazzarino planteó en el XI Congreso de Ciencias Históricas de Estocolmo, en 1960, sigue despertando interés 40 años después, *vid*. CAILLET, J.P., CANTINO, G., CARRIÈ, J.M., DUVAL, N., REBEILLARD, E. & RIPOLL LÓPEZ, G., *Antiquité Tardive et Democratisation de la Culture. Colloque de Verceli, 14-15 juin, 2000*, en *Antiquité Tardive* 9, 2001, todavía en preparación.

246 GURIÉVICH, A., *Las categorías de la cultura medieval*, Madrid, 1990, concretamente p. 105.

247 TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologica* I, 10.

248 DAHAN, G., «L'exégèse d'Antoine de Padoue et les maîtres de l'école biblique-morale (fin XIIe-début XIIIe siècle)», *Euphrosyne* XXIV 1996 341-373.

249 STRAPPAZZON, V., «Analyse sémantique du sermon 'In II Dominica in Quadragesima' de saint Antoine de Lisbonne: symbolisme de l'échelle de Jacob», *Euphrosyne* XXIV 1996, 317-326, en concreto 319.

también se empezaba a hablar de una supuesta correspondencia entre el apóstol Pablo y el filósofo Séneca. Esta especie, mencionada por san Jerónimo el 392, en la misma obra en la que habla de Gregorio de Elbira, se forjó en el siglo IV con textos falsos[250]. Cuando hablamos de cultura en este momento histórico, estamos designando cosmovisiones con referentes bíblicos. Durante la segunda mitad del siglo IV, tan fértil en enfrentamientos doctrinales y disciplinales (y por tanto en gran medida exegéticos), Gregorio de Elbira nunca llegó a poner en duda que era en la Biblia donde se encuentra explicación de la historia de la humanidad y que también todo comportamiento moral se encontraba recogido en la Escritura. Nunca dudó que efectivamente la suya era, por decirlo así, una «religión del Libro». Se hacía por tanto imprescindible proceder a las labores exegéticas de interpretación del texto bíblico (como vemos en sus escritos homiléticos) con la mayor efectividad, rapidez y responsabilidad, pensando siempre en las obligaciones pastorales y doctrinales de Gregorio Bético, y también en las disciplinares y dogmáticas, como vemos en sus breves tratados homiléticos y en su obra *De Fide*, que es una reprensión polemista en segunda persona a las «desviaciones» arrianas y un elogio de la «ortodoxia» nicena a partir de un material exegético muy importante.

La correcta exégesis, desarrollada a menudo (aunque no siempre) en la *'allegorica interpretatio'*, se basaba un presupuesto inicial: la unión entre los dos Testamentos, que era un hecho tenido por cierto, asumido por la tradición patrística[251]. En el Antiguo Testamento se prefiguraban mediante tipos (*typoi*) las realidades del Nuevo Testamento que tomaron cuerpo en Cristo. Personajes del Antiguo Testamento preludian con sus acciones a otros del Nuevo, que por eso se consideran *typoi*[252]. En toda la Escritura subyace, además de los hechos históricos y literales, también mensajes, parábolas, analogías, comparaciones y lecciones de contenido moral y místico que una vez esclareciadas revelaban la verdad de los arcanos sagrados, anunciando proféticamente el Nuevo Testamento por una parte, y que por otra exponían las verdades superiones de la doctrina. En la obra gregoriana existe un triple sentido de herencia origenista, como dice el propio Gregorio de Elbira, *triplicem esse significantiam*[253] (significados profético, histórico y figurado) buscados con interés por los predicadores; los exegetas-teólogos indagan cómo las gestas preludian acontecimientos del Nuevo Testamento (en sentido profético) y cómo de esas gestas se desprenden figuradamente los tipos sobre los que van a se levantar las explicaciones

---

250 MOMIGLIANO, A., «Note sulla Leggenda del cristianesimo di Seneca», del mismo autor *Contributo alla storia degli studi Classici*, Roma 1955, 14-32; inicialmente publicado en *Rivista Storica Italiana* 62 1950 325-344.

251 ELLIS, E. E., *Paul's use of the Old Testament*, Edinburgh 1957, se trata de algo abiertamente aceptado por la visión sapiencial, que se ampliaba a una visión mucho más compleja, en la que cabría también la unidad con la sabiduría pagana, lo que se conoce como *prisca sapientia*.

252 DARBYSHIRM, J. R., «Typology» en HASTINGS, J., *Encyclopaedia of Relilgion and Ethics* XII, Londres, 1950, 501-504; LUBAC, H. de, «Typologie et Allégorisme» *RSR* 34 1977 180-226; se trata de convertir personas o acontecimientos históricos en símbolos semánticos de procesos futuros de naturaleza escatológica, a este respecto v*id.* Lausberg, H., *Manual de retórica literaria* I, Madrid, 1975, p. 189; no hay que dejarse llevar por un excesivo escolasticismo en la distinción entre tipología y alegoría, pues parece que para los antiguos no hubo una diferencia estricta ni tajante, según Crouzel, H., «La distinction de la typologie et de l'allégorie» *BLE* 65, 1964, 161-174; lo importante es que el sentido literal por sí solo no basta y hay que completarlo con el espiritual u oculto, «que poco importa el nombre que reciba, si anagogía, tropología, alegoría o cualquier otro que se quiera», según Gregorio de Nisa en *In Cant. proe. Ad Olympiadem* (*P.G.*, 44, 756-757) citado por Lúbac, H. de, *Histoire et Esprit. L'inteliligence de l'Écriture 'après Origène*, París 1950, p. 145, n. 344.

253 *Tract*. V, 1.

alegóricas y místicas de la fe. Todo esto constituye una preocupación importante[254]. Buscar alegorías no es cuestión gratuita: de la correcta interpretación de la palabra divina depende la salvación de la comunidad entera, pues son verdades transcendentales las que se van a averiguar. El simbolismo forma parte inherente del pensamiento religioso, el conocimiento perfecto de la revelación ha de darse en un lenguaje simbólico, donde las limitaciones humanas no alcanzan. Forma parte de la sagrada responsabilidad del pastor encaminar sus fieles hacia la verdad, por eso, la palabra de Dios no se muestra siempre evidente (*uerbum dei in parabolis loquitur*), los fieles deben encontrar el sentido oculto:

> *Nam sicut in retibus nodi sunt multi et ligaturae quibus macularum spatia distenduntur, ita et in parabolis nonnulla quaestionum sunt uincula et obscuri nodi habentur, quaedam uero aperta et perspicua ueritate patescunt, ut per haec homines capiant litus, i.e. ut ad regnum dei deducantur, ubi inter bonos et malos discrimen habetur*»[255]

Gregorio de Elbira habla claramente de las dificultades exegéticas con las que se encuentra, sin embargo mediante la intepretación de la Biblia puede conseguirse la salvación de los hombres, que alcancen un buen puerto (*litus*) desde las aguas embravecidas del mundo hacia la tranquilidad prometida del reino de Dios (*regnum dei*) al que serán conducidos (*deducantur*) gracias a las verdades que se contienen en la Biblia. El texto es eminentemente soteriológico.

Esos nudos oscuros (*obscuri nodi*), de los que habla nuestro obispo, son los pasajes bíblicos que han de interpretarse en sentido alegórico por el docto pastor de almas, atento en todo momento en destilar de la letra las verdades que ha de asimilar la comunidad de creyentes en orden a su futura salvación. Porque todo ha sido dispuesto por Dios, y todo en la Sagrada Escritura es espiritual sin menoscabo de su factualidad, vaticinio de lo venidero. De ello puede tenerse noticia con el correcto esclarecimiento de los pasajes bíblicos, que san Gregorio ha aprendido de la exégesis paulina:

> *Si omnium patrum gesta prophetarumque uaticinia, quae tipum futurorum esse beatus Paulus apostolus docet, diligenti cura et sollicita animaduersione aspicere et considerare uelimus, procul dubio magnum sagramentum spei hac (ac) salutis nostrae a saeculis antiquis dispositum esse dicimus*[256].

---

254 El triple sentido de las Escrituras aparece por supuesto en los escritos homiléticos de Orígenes, cuyas tendencias exegéticas Gregorio de Elbira conoce, *vid.* NAUTIN, P., *Origéne. Homélies sur Jérémie*, París 1976, 136-151; BORRET, M., *Origène. Homélies sur le Lévitique, Tome I, Homélies I-VII*, París 1981, *vid.* especialmente las pp 15-50 de la introducción; también BORRET, M., *Origène. Homélies sur l'Exode*, París 1985, 10-39.

255 *Epit*. IV, 9, 65-72: «Pues así como en las redes hay muchos nudos y ligaduras con los que se forman los espacios de las mallas, así también en las parábolas algunas de las cuestiones son ataduras y tienen nudos oscuros, mientras que otras son patentes con una verdad abierta y clara para que por ellas los hombres alcancen el litoral, esto es, sean conducidos al reino de Dios, donde se hace la separación entre buenos y malos».

256 *Tract*. III, 1, 5-10: «Si queremos estudiar y considerar con sumo cuidado y con solícita atención las gestas de todos los patriarcas y los vaticinios de los profetas que, según nos enseña el bienaventurado apóstol Pablo, son tipo de las cosas futuras, descubrimos que el gran sacramento de nuestra esperanza y de nuestra salvación ha sido dispuesto desde siglos antiguos».

En la lectura de la Biblia se encuentran las claves de la salvación humana (*salutis nostrae*) dispuestas desde antiguo (*a saeculis antiquis dispositum*), los antiguos hechos de los profetas y de los patriarcas no son sino prefiguraciones e imagen de lo que había de venir *(omnium patrum gesta prophetarumque uaticinia*), de manera que de su interpretación se colige el mensaje de la salvación.

Su convicción de que hay que interpretar, con cuidado y reflexión, espiritualmente las sagradas escrituras se basa en la referencia a la *'auctoritas'*[257] del apóstol Pablo, de quien toma directamente la idea de que los acontecimientos de la Escritura se materializan en Cristo como sombra de lo venidero[258]. Efectivamente, san Pablo está en el centro de su técnica exegética, él es el mejor intérprete, el *grammaticus noster ac peritissimus legis*[259]. Lo que hace es recurrir a la cita directa de la autoridad principal neotestamentaria, que es el apóstol Pablo, el cual ha sentado las bases de la exégesis bíblica. Pablo es la autoridad referencial de la que se sirve muy a menudo san Gregorio de Elbira. Recibe casi siempre el apelativo de *beatus apostolus Paulus*, pero es también *uenerabilis*, se le utiliza para introducir una cita directa que sirva de apoyo a algún punto de vista del Eliberritano, de manera que *actualiza* el mensaje paulino con vista a sus propias preocupaciones. Aparecen asociados a Pablo una serie de verbos que indican su carácter de cantera patrimonial del cristianismo, que le convierten en referencia acreditada y probatoria por su *auctoritas: putaret, sciens, dicebat, disputare, testatur, ait, inquit, probat dicens, praedicat dicens, meminit dicens, sciberet*. Esta aureola sapiencial también se encuentra, pero en menor medida, en la figura de Salomón, a cuya inspiración se debería el Cantar de los Cantares. Salomón es calificado de *sapientissimus omnium hominum, posessor sapientiae, sapientissimus propheta, y uatem integrum*. El uso de la cita literal es obsesivo porque es propio del género homilético, cada uno de sus escritos homiléticos empieza con una lectura «*quae recitata est*» ante los fieles, y cuyo significado hay que enseñar, aludiendo constantemente a la *lectio* y apoyándose en otras citas bíblicas; Gregorio de Elbira es un buen ejemplo del principio hermenéutico *'Scriptura per Scripturam'*.

La historia de la salvación empezó con el pecado de Adán, desde entonces se han sucedido los signos que anunciaban los planes de Dios para salvar al hombre. La exégesis bíblica consiste en buscar los detalles de este plan de salvación, porque no hay nada que no haya sido deliberado y querido por Dios, nada acontece de manera repentina ni inopinada en las Escrituras[260].

La alegoría es por lo tanto un medio inmejorable, si se emplea bien (estando el intérprete en gracia de Dios, rechazando la comunión con la «herejía»), de indagación y de conocimiento incansable hacia la verdad y los designios más altos de la divinidad en su preocupación por el hombre:

> *Ac tali allegoria uerborum ea quae necdum erant iam tunc praescius nuntiabat et quae suis quibusque temporibus complenda erant per typos et imagines indicabat*[261].

257 Entiendo el concepto de *'auctoritas'* según Lausberg.

258 *Col*. 2, 17 y también *Hebreos*, 10,1.

259 *Epit*. I 3, 26-27.

260 *Tract*. III 2, 10-14.

261 *Epit*. II 8, 69-71: «He aquí que, con las alegorías de estas palabras, anunciaba de antemano, previéndolas, cosas que no existían, y por medio de tipos e imágenes indicaba esas cosas que tenían que cumplirse a su debido tiempo».

Los acontecimientos del Antiguo Testamento anuncian por alegoría la redención del hombre y el advenimiento de Cristo. No pierden su historicidad ni su carácter de *'res gestae'*, sino que adquieren añadidamente un valor místico, sobre el que se montan los acontecimientos del Nuevo Testamento y las verdades divinas de carácter espiritual. En la teofanía de Mambré las tres figuras que se presentan ante Abraham, son figuradamente Cristo, Moisés y Elías y entrañan un significado escatológico, resulta una manifestación velada de acontecimientos futuros que se presentan ante Abraham y que se verán cumplidos con la llegada de Cristo:

> *Necesse enim fuit, ut ea quae futura erant prius dedicatori fidei nostrae pro loco pro tempore mostrarentur sic et nobis postea qui filii eius sumus in ueritate manifestarentur*[262].

Como vemos, en la interpretación bíblica hay que partir siempre del presupuesto providencialista, lo que el ser humano no ve con claridad ni entiende, es muy claro para Dios, en la Biblia lo que se contiene es la historia de la humanidad, inacabada y oculta para ella misma pero perfectamente clara ante los ojos de Dios, como dice el Eliberritano:

> *(...)quia aput (-d) deum facta sunt omnia, quae apud nos inperfecta (-m-) putantur (...)*[263].

En las Escrituras se enseña el camino de salvación, porque, al tiempo que logran prefigurar la historia de Cristo, ponen en conexión a los fieles con la veracidad de las creencias religiosas, la realidad de la Iglesia y sus ritos y con lo necesario para la salvación, es lo que trata constantemente de hacer ver el obispo Gregorio a sus fieles de Iliberri, que el texto bíblico contiene las claves para su salvación. La lectura es indisociable de la salvación, en ella todo queda especificado.

> *Videtis ergo, dilectissimi fratres, lectionis istius sacramentum salutis nostrae ordinem lineasse*[264].

La preocupación por la recta exégesis está presente en los trabajos del Eliberritano en su preocupación máxima que es la cura de almas, y sobre todo buscar el correcto sentido de las Escrituras[265]. Los acontecimientos del Antiguo Testamento son la referencia de carácter último para comprender el mundo hecho por Dios:

262 *Tract*. II 13, 101-104: «Fue necesario, pues, que aquellas cosas que habían de suceder, fueran mostradas primero al padre de nuestra fe, de forma pasajera y transitoria, tal como, en su verdadera realidad, nos serían manifestadas después a nosotros que somos sus hijos».

263 *Tract* II 13, 99-100: «...porque ante Dios se han cumplido todo aquello que entre nosotros se juzga que está por cumplirse...».

264 *Tract*. II 28, 228-229: «Veis, pues, amadísimos hermanos, cómo el significado de esta lectura describe el orden de nuestra salvación».

265 PASCUAL TORRÓ, J., *Gregorio de Elvira. Tratados sobre los libros de las Santas Escrituras*, Madrid 1997, especialmente 15-18.

Quamquam dubium non sit, dilectissimi fratres, in omnibus fere libris Veteris Testamenti triplicem esse significantiam, id est prophetiae, istoriae et figurae, tamen laborandum nobis est, ut unam quamque rem in suo genere et statu disserere et adsignare possimus. Nam prophetia et in prescientia futurorum, istoria in relatione gestorum, figura in similitudinem rerum, exceptis illis, quae ad hedificationem(ae-) aut consolationem aut exortationem aut ad increpationem pertinere uidentur[266].

En este texto parece que Gregorio de Elbira nos da su visión la hermeneútica bíblica, tres cosas son las que el exegeta debe buscar en las Sagradas Escrituras:

Sentido literal	*historiae/gesta/littera*
Sentido profético	*prophetiae/allegoriae*
Sentido figurado	*figurae/imago*

Gregorio de Elbira practica pues un tipo de exégesis que es esencialmente tripartita, por supuesto no niega nunca el sentido *literal* «*in relatione gestorum*», de los hechos y *res gestae* que tienen carácter eminentemente real y que pese al constante alegorismo del iliberritano siempre se halla presente la literalidad[267]; al sentido literal se le añaden dos más: el *profético*, basado en la «*praescientia futurorum*», este sentido es el que hace que, por ejemplo, en la historia de José vendido por sus hermanos, éste anticipe a Cristo en tanto que realidad mesiánica, y el *figurado* que se basa «*in similitudinem rerum*», donde la caracterización de José como «*generosus de patre, generosior de innocentia*» así como el que fuera castigado injustamente precisamente por aquellos a quien más amaba («*ob inuidiam*»), le convierten en el *typos* perfecto de Cristo, en razón de su similitud moral. Este sería el sistema exégetico gregoriano, el cual quedaría en una exégesis tripartita sino fuera porque a todo esto hay que añadir un cuarto sentido que el propio Gregorio de Elbira caracteriza. Aparte del histórico, del profético y del figurado, existe un sentido que debemos entender como *moral* dispuesto «*ad aedificationem aut consolationem aut exhortationem aut ad increpationem*». De manera que la exégesis gregoriana quedaría ya asentada en términos cuatripartitos[268].

---

266 *Tract*.V 1, 4-13: «Aunque no hay duda, amadísimos hermanos, de que en casi todos los libros del antiguo Testamento se da un triple sentido, a saber, profético, histórico y figurado, hemos de esforzarnos, no obstante, para poder explicar y colocar cada cosa en su género y en su lugar. Pues la profecía está en la presciencia de las cosas futuras, la historia en el relato de los hechos, y la figura apunta a la semejanza de las realidades, dejadas de lado aquellas que, al parecer, pertenecen a la edificación, consolación, exhortación o corrección»; sobre este pasaje *vid.* SIMONETTI, M., *Lettera e/o allegoria,* Roma 1985, p. 265; así como PASCUAL TORRÓ, J., *op. cit.,* p. 15 y ss.

267 Que Gregorio de Elbira respeta siempre el sentido literal de las Escrituras lo demuestra en su exégesis sobre el profeta Ezequiel en el *Tract.* XVII 2, 10-12: *«Simplex est quidem lectio haec, sanctissimi fratres, quae non per allegoriam scripta est, sed ad exemplum credentium posita».*

268 Este proceder hermenéutico en Gregorio de Elbira no responde a un patrón fijo, y puede simplificarse (como ocurre en *Tract*. VII) en un tratamiento doble que establezca lo factual frente a lo espiritual, para acabar concluyendo que en la Biblia hay un sentido múltiple mucho más complejo que el doble y el tripartito, como ocurre en *Tract*. XVI, donde hay cinco manifestaciones distintas del sentido espiritual. *Vid.* TOVAR PAZ, F. J., *Tractatus, sermones atque homiliae*. Universidad de Extremadura, Cáceres 1994, 106 y ss., puede decirse de nuevo que lo que importa no es tanto la calificación escolar de cualquiera de los cuatro sentidos bíblicos que se estén empleando, cuanto que haya siempre una oposición complementaria entre sentido literal y espiritual.

Esta visión programática de su exégesis nos lleva directamente a un pensador anterior al Iliberritano, pero cuya influencia parece clara: Orígenes, que según hemos visto formuló los principios de la interpretación alegórica[269]; pero evidentemente no se trata únicamente de Orígenes sino de los continuadores de su línea alegorizante[270]. Tenemos una serie de escritores cristianos que practican a fines del siglo IV una exégesis alegórica de corte origenista[271]. Aparte del propio obispo de Eliberri, nos encontramos con escritores tales como Hilario de Poitiers, exiliado durante la controversia arriana en Asia Menor, y que practica la exégesis alegórica de carácter cristológico; o Ambrosio de Milán (lector de Basilio, Orígenes y Filón de Alejandría). Estos persiguen. al igual que Gregorio de Elbira, los significados ocultos de la etimología, la numerología y los *defectus litterae*; Cromacio de Aquilea, que también busca el *typum* oculto bajo las «*lectiones insinuatae*» del texto bíblico y últimamente el traductor de Orígenes para el occidente latino pero que también tuvo producción exegética: Rufino. Éste es pues el ambiente intelectual coetáneo del Iliberritano, la atmósfera cultural de su tiempo que no sufría ningún conflicto en emplear la exégesis alegórica frente a la tendencia literalista. Es también la época del auge de la literatura cristiana, también en la Península Ibérica hay en profusión manifestaciones literarias como ocurre con el propio Gregorio de Elbira, pero también Potamio de Lisboa, Paciano, Prisciliano de Ávila y el monje Baquiario. La preocupación pastoral y aleccionadora de estos escritores cristianos es evidente, pues no dejan de vivir en un ambiente conflictivo de problemas doctrinales y preocupación por la exégesis pastoral[272]. El obispo de Iliberri pertenece a una cultura hispanocristiana lo suficientemente madura.

Gregorio de Elbira nos ha legado unas reflexiones sustanciosas sobre su propio método alegórico, la triple significación de las Sagradas Escrituras predispone a la búsqueda del mensaje profético y al descubrimiento de tipos sobre los cuales se sustenta la verdad espiritual. De la lectura de las desventuras de José, dice que

> *Haec ergo lectio, quae nunc recitata est, manifestam quidem istoriam indicat, quae sancti iuuenis pudicitiam laudat et detestandae mulieris inpudicitiam denotat et condemnat. Sed nihilominus et prophetiae imaginem gerit, qui sicuti nec humbra sine corpore nec corpus sine umbra esse potest, sic nec ueritas sine figura nec figura sine ueritate constabit. Qua res etsi in relatione discrepant, tamen in disputatione*

---

269 CROUZEL, H. & SIMONETTI, M., *Origène. Traité des Principes*, vol. III, París 1980; en concreto el libro IV, que trata sobre cómo entender las Escrituras.

270 El mejor estudio sigue siendo el de LUBAC, H. de, *Histoire et Esprit. L' intelligence de l'Écriture d'après Origène*, París, 1950, en especial 139-194, que sucesivamente se preocupa de la concepción origenista del sentido literal y de su complementario el sentido espiritual, así como la complementariedad de los dos Testamentos, hecho de tanta transcendencia en la actividad exegética como en el pensamiento histórico; últimamente, SIMONETTI, M., *Lettera e/o Allegoria*, Roma 1985, en especial la parte II «La Sacra Scrittura in Ambiente Alessandrino», 65 y ss., con bibliografía.

271 SIMONETTI, M., *op. cit.*, 254 y ss.

272 CONDOÑER MERINO, C., «Los escritores hispanocristianos» en MENÉNDEZ PIDAL, *Historia de España II. España Romana*, Madrid, 1982, 523-525; también DOMÍNGUEZ DEL VAL, U., «Notas introductorias a los Padres y Escritores Españoles», en *San Ildefonso* de *Toledo*, edición de Vicente Blanco y Julio Campos, BAC Madrid, 1971 pp. IX-XXII.

concordant; spiritalia enim in figuris, corporalia uero secundum figuras praeministrantur in rebus[273].

Toda figura responde a una verdad que es su razón de ser, así como el cuerpo produce la sombra y no hay sombra sin cuerpo, de la misma manera es la imagen perfecta de la verdad la que anda detrás de la imagen que emana del texto bíblico. La múltiple significación está íntimamente relacionada, por ella se accede a la verdadera sabiduría cristiana, que supone el conocimiento tanto de lo que ha de venir a cumplirse en Cristo, como de verdades superiores, místicas.

In his itaque uerbis quaedam licet secundum carnem gesta sint, sed misticae rationis imaginem portendebant, quaedam uero futurorum prescius loquebatur[274].

Es indudable para el Eliberritano que todo ha sido ya anunciado en las Escrituras, nada hay que no haya sido prefigurado antes, ya que no hay nada que no tenga un sentido más profundo que el aparente, *nihil sit in sacris diuinisque literis, quod non uim praecipuam intellegentiae habeat*. A través de ese sentido oculto se aclara el pasado, el presente y el futuro *dum uel praeterita demonstrant uel praesentia insinuant uel futura commendant*[275].

Sin embargo, la constatación de la veracidad no excluye la dificultad. No es cosa fácil entrever por los velos de los sentidos ocultos de la Escritura. Los mensajes que hay que desvelar no son accesibles a todos y desde luego no serían revelados si no mediara un expreso deseo de Dios y la digna humildad del exegeta, el cual ruega en todo momento ante sus fieles la ayuda divina, la recepción de la gracia para comprender los misterios divinos y la capacidad para poder explicarlos, recurriendo a la figura de la *captatio beneuolentiae*.

Praestabit deus pater omnipotens et mihi gratiam in adapertionem oris ac sensus mei ad intellegenda diuina mysteria et uobis spiritalium charismatum dona concedat, ut omnia, quae in thesauris caelestibus habentur scripta, et ego ratione congrua disseram et uos possitis quia «lex spiritalis est», spiritaler assequi, quae spiritaliter disputantur[276].

En este texto, san Gregorio eleva prácticamente una oración, la exégesis bíblica es una actividad religiosa comparable a la oración, por eso pide a Dios que le otorgue el entendimiento

273 *Tract*. V 2, 14-23: «Así pues, la lectura que se acaba de proclamar refiere una historia manifiesta, que alaba la castidad de un joven santo y denuncia y condena la deshonestidad de una mujer detestable. Sin embargo, conserva también un sentido profético, porque del mismo modo que la sombra no puede existir sin el cuerpo, ni el cuerpo sin la sombra, tampoco la verdad sin la figura ni la figura sin la verdad. Tales cosas, aunque difieren en la narración, concuerdan en la explicación, pues las cosas espirituales se anuncian en figuras, mientras que las corporales se anuncian en realidades, que constituyen figuras».

274 *Tract*. VI 3, 19-21: «De estas, algunas se cumplieron a la letra, aun cuando encerraban también un sentido místico; otras, en camino, las decía profetizando cosas futuras».

275 *Tract*. VII 3, 14-17.

276 *Tract* VII 31, 244-250: «Dios Padre Omnipotente me otorgue la gracia de abrir mi boca y mi inteligencia para entender los divinos misterios, y a vosotros os conceda los dones de sus carismas celestiales, para que todo lo que está escrito en los tesoros celestiales, pueda yo explicarlo de manera adecuada, y, ya que *la ley es espiritual,* podáis vosotros captar espiritualmente lo que espiritualmente se explica».

preciso para hacer la correcta interpretación, y de manera complementaria pide que su auditorio entienda correctamente lo que tiene que decirles. Esta es la forma de explicar por qué son muchas las veces que aparece la figura literaria de la *captatio beneuolentiae* en relación con su actividad exegética, sin embargo no es un mero recurso de estilo el hecho de que parezca que se excuse ante su auditorio, o que haga ver la enorme dificultad de interpretación en el texto revelado. Es una convicción auténtica, no un mero lugar común. El exegeta teme verdaderamente no ser un fiel intérprete, teme tanto la ligereza como el no ser digno de traducir para sus fieles los correctos mensajes que manda Dios. En una época de enfrentamientos doctrinales como es la del Eliberritano no sorprende la tendencia a controlar y monopolizar la verdad, lo cual es una enorme responsabilidad que cae sobre las espaldas del predicador. El temor no es fingido. No hay que olvidar la idea de que interpretar el texto sagrado es una actividad esencialmente religiosa (por tanto vivencial) y no meramente parafrástica o filológica. Progresivamente el mismo hecho de la lectura se va convirtiendo en una acción religiosa. Lo que importa es la interiorización de la palabra de Dios en el alma.

Es preciso estar en posesión de la gracia divina para interpretar correctamente lo que los libros sagrados quieren trasmitir. Hay que subrayar esta idea fuertemente. El texto bíblico no sólo contiene la solución para la gran cuestión que importa al hombre, la salvación por la redención, sino que también es un libro de naturaleza sagrada, y por tanto particular, con un valor muy singular. Su lectura sólo puede hacerse en gracia divina, lo contrario es impiedad y es lo que sucede a los herejes, la temeridad de interpretar el texto sagrado sin el debido conocimiento es risible, pero sobre todo punible.

> *Non sum quidem ignarus, dilectissimi fratres, possem temeritatis culpam incurrere, qui de tanti sacramenti dispositione aggredior facere sermonem. Etenim si sublimia humiliter, grandia tenuiter disputemus, non solum inperitia ridenda est, sed audacia punienda*[277].

Se trata de una verdadera devoción profesada hacia el texto sagrado. Puede hablarse sin ambages de una divinización de la palabra. De ahí la mención a la condena y a la burla que merecería el exegeta ligero o heterodoxo. No debe mezclarse lo mezquino con lo sublime, es decir, no ha de profanarse la sacralidad de las divinas letras. Las Escrituras siempre llevan un epíteto que recuerdan su filiación divina, su carácter de palabra inspirada. Su misma lectura es un acto sagrado, como la oración. La responsabilidad del obispo, por tanto, es mucha. Además, de acuerdo con Gregorio de Elbira, el sentido oscuro de los pasajes es un plan premeditado por Dios para confundir a las fuerzas del mal, el diablo no es un buen exegeta, la oscuridad del lenguaje empleado por Dios puede ser maliterpretado para la propia perdición del hombre[278]:

---

277 *Tract*. XIV 2, 5-10: «No ignoro, amadísimos hermanos, que podría incurrir en pecado de temeridad, al atreverme a hablar de la disposición de un sacramento tan grande. Pues si lo sublime y grandioso lo explicamos de manera pobre y humilde, no sólo nos hacemos dignos de mofa por nuestra ignorancia, sino además merecedores de castigo por nuestra audacia».

278 Aquí parece observarse una vuelta hacia visiones primitivas de lo divino y lo sagrado. La comprensión de la palabra inspirada en Gregorio de Elbira es característica de toda la Antigüedad Tardía, y se puede comparar por ejemplo con las *Sortes Vergilianae*, y se diferencian de las concepciones del mundo precedente, incluso cristiano, *vid.* GIL, L., *Los antiguos y la «inspiración» poética*, Madrid, Ediciones Guadarrama, Madrid 1967, pp. 177 y ss.; RAHNER, K., *Inspiración de la Sagrada Escritura*, Barcelona, Editorial Herder, 1970, p. 69 y ss.

Hac ergo de causa praeposterantur uerba diuina, sed et multa figurate dicitur (-untur) alia enim ennigmatis (-n-) referuntur aut tipice (-y-) indicantur uel alligoria (allegorice) enarrantur aut in parabulis (-o-) obscurantur, ut, quia aliquiando seductur serpens uerbis subdolis hominem in paradiso deceperat, dum ea, quae simpliciter deus homini iusserat obseruare, ille mala interpretatione contraria persuaderet, et quia tunc homini euidens praeceptum fuerat, quod ipse diabulus (-o-) possit agnuscere (-o-), ideo hominem male suadendo decipit (-e-); quare necesse fuit, ut ex eo iam prouideret spiritus sanctus homini et per parabulas (-o-) et figuras loqueretur praeposteraret quoque, ut iam dictum est, ordines prophetiae, ne quando iterum accepta occasione peccatum per mandatum induceret et per ipsum rursus hominem occideret. Ac (Hac) ergo de causa in parabolis et obscuris uerbis et praeposterata serie scripturae deistae (digestae) sunt, ut et ipse ignoraret et obscuritate uerborum inrideretur inimicus et de praeposterato ordine tempora ignoraret et nemo alius intellegeret (-i-) sanctus spiritus nisi his, qui eundem spiritum habuissed qui locutus est in prophetis, alienus uero spiritus scire non possit»[279].

La exégesis, siempre que sea recta, ayuda a los propósitos salvíficos de Dios y de su providencia temporal por sus creaturas, hacia quienes va dirigida la gran empresa de la salvación[280]. De aquí se deduce que la oscuridad de los pasajes estaba prefijada en Dios, para evitar que el diablo conociese los planes divinos, siguiendo una opinión parecida a la de Hipólito[281]. Aun así hay una clara alusión a los herejes y sus «retorcidas» interpretaciones. No es de extrañar si recordamos que el ambiente polemista en el que se desenvolvió toda la vida del obispo de Elbira. No pueden ser correctas las interpretaciones livianas porque la herejía, que es una de las grandes preocupaciones de san Gregorio, está inspirada por el diablo. Los herejes interpretan las Escrituras para su perdición.

(...) tamem quia plerumque obrepit falsitas hereticorum (-ae-), quae orta est ex inbicillitate (imbecillitate) mortalium sensuum diabulo (-o-) inspirante (...)[282].

---

279 *Tract*. XVI 8-10: «Por eso se invierte el orden de las palabras divinas y se expresan muchas cosas en lenguaje figurado: algunas se narran en enigmas, o se indican bajo tipos, o se narran alegóricamente, o se oscurecen con parábolas, de modo que, ya que una vez la serpiente seductora engañó al hombre en el paraíso con palabras fraudulentas, cuando lo sedujo tergiversando con su interpretación lo que Dios le había ordenado de manera sencilla observar... y como el diablo podía reconocer el precepto, que era evidente para el hombre, por eso, lo disuadió con engaños. Fue, pues, necesario que desde entonces el Espíritu Santo velara por el hombre y le hablase por medio de parábolas y figuras e incluso, como ya se ha dicho, invirtiera el orden de las profecías, para que, llegada la ocasión, no le indujera de nuevo al pecado, sirviéndose del precepto, ni diera muerte otra vez al hombre. Por esta razón la Escrituras fueron redactadas en parábolas, con palabras oscuras y el orden trastocado, para que el enemigo lo ignorase, fuera burlado por la oscuridad de las palabras, desconociera los tiempos por el orden cambiado y nadie entendiera el pensamiento del Espíritu Santo, sino aquel que poseyese este mismo Espíritu que habló en los profetas; un ningún otro espíritu las pudiera conocer».

280 La preocupación por la salvación y por formar parte del «libro la vida», de los justos premiados, es una constante en la predicación, *vid.* CAMPOS, J., «El Libro de la Vida», *Helmántica* XXI 1970 115-147.

281 *In Danielem* I, 5, 3.-4, *vid.* PASCUAL TORRÓ, J., *Gregorio de Elvira. Tratados sobre las santas Escrituras*, Madrid 1997, p. 369, n. 10.

282 *Tract*. XVII 2, 17-19: «...sin embargo, como a menudo se introduce el error de los herejes que nace, instigado por el diablo, de la debilidad de los sentidos morales...»

De ahí que sólo la posesión de la gracia pueda ser garantía de la correcta interpretación, y eso, sólo tras ímprobos esfuerzos. El carisma espiritual del obispo hace que éste se encuentre en situación de avisar a sus fieles sobre los peligros de las interpretaciones precipitadas y perniciosas. Si el predicador está en armonía con Dios, entenderá las Escrituras rectamente, de lo contrario se condenará a sí mismo y confundirá a sus fieles[283].

Precisamente de lo que se trata es de unir la exégesis con la autoridad, ambas ya se habían vinculado a raíz de las transformaciones políticas y religiosas que está sufriendo el Imperio Romano en la segunda mitad del siglo IV. Además hay que contar con la existencia de una exégesis arriana en activo y con la que la ortodoxia rivalizaba por el control social de la sabiduría[284]. El siglo IV es un periodo importante en el proceso de asimilación del episcopado a las magistraturas imperiales y la transformación de los obispos en personal «ejecutivo»[285], con una progresiva influencia política e ideológica.

El obispo es quien da la correcta interpretación de las Escrituras a su rebaño. A menudo los pasajes bíblicos son de lectura difícil y compleja, e incluso aparentemente absurdos, y deben ser aclarados inmediatamente, problema que no es exclusivo del Eliberritano. Entre las lecturas que deben exponerse con claridad a fin de evitar confusiones se encuentra el Cantar de los Cantares. La existencia de un lenguaje marcadamente profano e incluso erótico hace reaccionar al obispo de Elbira:

> *Non putemus, dilectissimi fratres, spiritum sanctum de adolescentibus feminis aut de turpi cupiditate fuisse locutum; sed adolescentulae istae nouellae sunt plebes, quas nuper Christus de gentibus conuocauit*[286].

También en los mitos paganos se encuentra una referencia sexual explícita, algo que (según los cristianos cultos) iba muy poco en consonancia con la dignidad de lo divino. Este era el argumento central de Orígenes contra la exégesis pagana que representaba Celso. El texto bíblico no podía fallar en lo mismo, había que darle un sentido figurado. Ya hemos visto que se consideraba a Salomón un poeta inspirado y profético. No se trata, pues, de una inmoralidad, sino de una referencia sagrada a través de símbolos de amor carnal. De lo que estaría hablando en realidad sería de la formación de una nueva idea de comunidad (la amada del Cantar, símbolo de la Iglesia, el nuevo pueblo convocado por Cristo al que alude san Gregorio), creada recientemente por su Dios fundacional, y procedente del mundo de la gentilidad. También la preocupación por la correcta intelección de los pasajes donde se describe a Dios con símiles

---

283 Esta preocupación está muy presente en *Tract*. XVII, donde se habla del delicado tema de la resurrección de la carne, tema delicado en esta época donde la carnalidad de Cristo necesitaba de tantas matizaciones, en un momento en el que el conflicto arriano está candente.

284 SIMONETTI, M., *Lettera e /o allegoria*, Roma 1985, y del mismo autor *La crisi ariana nel secolo IV*, Roma, 1975; más recientemente Young, F., *Biblical exegesis and the formation of Christian culture*, Cambridge University Press 1997.

285 Acepto la calificación de «*executives*» propuesta por KAUFMAN, P. I., *Book, Church, and Bishop. Conflict and Authority in Early Latin Christianity*, Westview Press, 1996, *vid.* 47 y ss.

286 *Epit*. I 17, 145-148: «No pensemos, amadísimos hermanos, que el Espíritu ha hablado de las muchachas jóvenes o de deseo torpe, sino que estas jóvenes son las nuevas multitudes de los gentiles que Cristo ha convocado recientemente»; también *ibid.* I, 3. I- 23 y ss. entre otros.

humanos[287], o los acontecimientos especialmente llamativos[288], ocasionan la diligente explicación del obispo, no sea que las cosas con apariencia de verdad o difíciles de entender lleven a sus fieles a la confusión a causa de su ambigüedad, no sea que estos pasajes poco claros conduzcan al error, *ne incautos aut ueri similia fallant aut ambiguum confundat*[289].

Tal es el celo que viene a demostrar en sus pesquisas por llegar a colegir verazmente en sentido de las Escrituras, que recurre muy a menudo al uso de interpretaciones numerológicas y etimológicas[290]. Está en consonancia con el respeto a la palabra escrita, decididamente sacralizada: lo que está escrito se debe a que tiene algún significado deliberado, porque ha sido inspirado por Dios. No hay nada gratuito u ocioso en las Escrituras. Todo es adscribible a la interpretación exégetica y tiene un sentido último. La semántica de los nombres es a menudo la clave explicativa, la etimología aparente de Cedar como «lugar tenebroso» explica la existencia en este lugar de culto idolátrico:

> *Cedar enim ex hebraeo in latinum sermonem tenebricosum interpretatur, denique et apud Cedar ciuitatem gentilium tunc idolatria feruebat, quia nihil est tetrius quam seruire daemonibus*[291].

De igual manera el carácter cristológico del Cantar de los Cantares viene indicado por la alusión a los montes de Bethel y su parecido con Belén: *uerum quod ait: «super montes bethel», eo quod Christus in Bethleem natus est*[292]. La etimología del nombre de Isaac, risa, explica la risa de su madre, como señal doble de burla futura (de los incrédulos) pero también de la alegría de la redención futura. El pasaje es exegético, pero a la vez escatológico e histórico, y se basa, en un procedimiento etimológico:

> *sed cum audisset inquid Sarra dominum, quod ei filium repromitteret, risit. Qui risus dublicem (-p-) habet significantiam, eo quod populus Xpistianorum in cuius figura Isahac nasci habebat risum in hoc saeculo ab incredulis esset passurus uel quod in futurum risum et gaudium consecuturus esset(...). Vnde et ipse qui natus est de Sarra risus nomen accepit; Isaac etenim ex Habraea lingua in Latino sermone risus interpretatur*[293].

En la historia de José vendido por sus hermanos, éste es el tipo futuro de Cristo, cosa que se demuestra a lo largo de su accidentada biografía por el sentido figurado en clave cristológica, y además porque se encuentra una etimología que lo corrobora:

---

287 Tal es la temática en *Tract*. I, *passim*.

288 Los textos proféticos, los sacrificios animales, etcétera, son continuamente explicados y dotados de sentido.

289 *Epit*. I 3, 32-33.

290 Esta práctica es fácil de encontrar en Orígenes de Alejandría, *vid.* NAUTIN, P., *Origène. Homélies sur Jérémie*, Sources Chrétiénnes 232, París, 1976, 147-151, y en general en toda la tradición cristiana.

291 *Epit*. I 28, 212-215: «Pues la palabra hebrea Cedar significa tenebroso en latín —por lo demás en la ciudad gentil de Cedar bullía la idolatría— porque no hay nada más oscuro que servir a los demonios».

292 *Epit*. IV 5, 32-34.

293 *Tract*. III 11, 85-95: «Y, *al oír* Sara, dice, *que el Señor le prometía un hijo, rió*. Esta risa tiene un doble significado: bien que el pueblo cristiano, como figura del cual tenía que nacer Isaac, había de soportar en este mundo la risa de los incrédulos; o bien que había de alcanzar la risa y el gozo en el futuro (...). Por ello, el que nació de Sara, recibió el nombre de risa, pues Isaac en lengua hebrea significa risa en lengua latina».

> *Apelatum est enim nomen Ioseph lingua Aegiptiaca Somtofanec, quod in Latinum uertitur saluator mundi*[294]

En José no hay sólo una etimología de las que le gustan al Eliberritano, también encontramos el símbolo de Cristo rey, el *saluator mundi*. La semántica del nombre propio envuelve a su poseedor y anuncia su forma de obrar y de ser. San Gregorio lo aprecia en la figura de Jacob.

> *Iacob enim ex Habraea lingua sermone subplantator dicitur, Israel autem homo uidens deum interpretatur*[295].

Jacob, es objeto de una traducción del hebreo al latín, significa el que suplanta; Israel, por su parte, hombre que ve a Dios. A partir de ahí continúa la exégesis gregoriana para explicar la separación de unos en Jacob, porque eran los que suplantaron a Cristo (*subplantatores Xpisti)*; y a otros en Israel, los que creerían (*qui credere meruissent*[296]*)*. De la misma manera, el comportamiento de Sansón hace que se interprete como si fuera el *typos* del pueblo de la sinagoga, pero tal carácter venía ya insinuado en su propio nombre:

> *Semson (-a-) Ebraeum(H-) nomen est, quod in Latino sermone tinea interpretatur. O miserum uterum sinagogae (-y-) quae enixa est tineam, id est talem populum que totius pudoris, honestatis, uerecundiae ac fidei uestem uelut tinea corrumperet, scinderet, (...)!*[297].

Representa al pueblo deicida de los hebreos, el apelativo que se atribuye, «polilla» (*tinea*), es tan claro como despectivo. Su hazaña de matar al león es haber matado a Cristo, con quien se ensañó y rasgó las vestiduras, es una imagen de la pasión de Cristo, pero también un pasaje claramente martirial. Encontramos el mismo caso en Nabucodonosor, cuya etimología explica su connivencia con los poderes diabólicos:

> *Nabucodonossor portio interpretatur, Antechristum (-i-) autem totius iniquitatis est plenitudo; et ideo portionem numeri in statua ipsius fabricabit, plenitudinem uero totius iniquitatis ipse cum uenerit adimplebit*[298].

Por el contrario, la semántica de la onomástica también anuncia acontecimientos venturosos, es el caso de Noé, figura de Cristo:

---

294 *Tract*. V 28, 258-260: «El nombre de José en lengua egipcia era Somtofanec, que en latín se traduce *salvador del mundo*».

295 *Tract*. VI 28, 219-221: «Pues Jacob en lengua hebrea quiere decir suplantador en latín, e Israel significa el hombre que ve a Dios».

296 *Tract*. VI 28, 224.

297 *Tract*. XIII 19, 134-139: «Sansón es un nombre hebreo que en latín significa polilla. ¡Oh miserable útero de la sinagoga que alumbró una polilla, es decir, un pueblo que, como la polilla, corrompiera, destrozara y violara el vestido del pudor, de la honestidad, de la vergüenza y de la fe (...)».

298 *Tract*. XVIII 15, 113-116: «Nabucodonosor se interpreta como una porción, mientras que el Anticristo es plenitud de toda iniquidad; y, por eso, fabricó en la estatua una porción de su propia cifra, mientras que la plenitud la completará él mismo, cuando venga».

Noe uero Christi figuram habuisse nulla est dubitatio, quippe qui ex hebraeo in latino sermone Noe requies apellatur, sicut et pater ipsius Lamech, cum nomen ei imponeret, prophetauit: «hic», ait, «faciet nos requiescere ab operibus nostris et maeroribus manuum nostrarum et a terra, quam execratus est a dominus»[299].

La etimología de su nombre está en relación con el descanso (Noé significaría descanso) y es también un símbolo cristológico. La particular significación de algunas palabras se presta a las interpretaciones de carácter místico:

Nos ergo credentes in ipso anaboladium appelauit; anaboladium etenim Graeco uocabulo dicitur, eo quod de inferioribus ad superiora eleuatur pectorique iungatur; ideo mirifice nos credentes anaboladium appellauit, quos et corpori suo constrinxit et de inferioribus ac terrenis ad superna ac caelestia uocauit et uelut in fascia ita uinculo caritatis pectori suo coniunxit et in uino sui sanguinis lauit[300].

Es el caso del *anaboladium* o manto, que se entiende aquí como un ropaje místico de Cristo, la comunidad sería el ropaje místico de Cristo. Hay además un simbolismo de carácter físico, equiparando las vestiduras con un tipo de simbología celestial que recuerda al ropaje místico del sumo sacerdote del libro de la Sabiduría y de Filón.

El parecido de dos palabras (como son *hostia* y *hostis*) es suficiente para determinar su conexión y no puede ser casual, porque no hay nada de casual en la Biblia, por lo que sin duda encierra una explicación alegórica sobre el sacrificio:

Hostia itaque oblatio est sacrificii, quod deo munus offertur, ut propagata diuinitate hostis diabolus auertatur; hostia enim ab hostando diabolo et propitiando deo nomen accepit; hostare autem non cessat diabolus, et conseruari anima non potest nisi hostia laudis deo fuerit inlata[301].

Hay que decir que las explicaciones de carácter numerológico son aceptadas desde la Antigüedad no cristiana y que existen en el Antiguo Testamento y llegan tranquilamente hasta el cristianismo, que las acepta y se sirve profusamente de ellas, y la obra de Gregorio de Elbira

---

299 *De Arca Noe* 4, 19-23: «Por lo demás, no hay duda de que Noé era figura de Cristo, porque la palabra, que se traduce en latín por Noé, significa en hebreo descanso, como profetizó su padre Lamec, al imponerle el nombre: *Éste,* dice*, nos hará descansar de nuestras obras y de las fatigas de nuestras manos a causa de la tierra que maldijo el Señor*».

300 *Tract*. VI 53, 404-411: «Por eso a nosotros los creyentes nos llamó sayo; pues en lengua griega se dice ***anabodalium,*** porque se eleva de las partes inferiores a las superiores y se ciñe al pecho; por eso, de modo admirable nos llamó *anabodalium* a los creyentes, a quienes nos unió a su cuerpo, nos llamó de las cosas inferiores y terrenas a las superiores y celestiales, nos ciñó como una faja a su pecho con el vínculo de la caridad, y nos lavó en el vino de su sangre».

301 *Tract*. X 5, 37-41: «Así pues, hostia es la oblación de un sacrificio, que se ofrece a Dios como don, con el fin de que, aplacada la divinidad, sea alejado el enemigo, es decir, el diablo; hostia recibe el nombre de hostigar al diablo y volver propicio a Dios, porque el diablo no cesa de hostigar, y el alma no puede estar a salvo, si no se ha ofrecido a Dios un *sacrificio* [hostia] *de alabanza*».

no es una excepción[302]. Tan importante como las etimologías son, por tanto, las explicaciones de carácter numerológico.

En ocasiones Gregorio de Elbira llega a combinarlas. En su comentario al Cantar de los Cantares compara a la Iglesia con una paloma en estos términos:

> *Columbam autem ecclesiam non solum propter simplicitatem et innocentiam nominat, eo quod nullo sit malitiae felle perfusa, sed et quod columba apud Graecos peristera dicitur, cuius nominis litterae per computum Graecum in summam redactae unum et octigentos faciunt; unum autem et DCCC alpha et omega graece signantur; unde et ipse dominus, cuius est caro ecclesia, «ego sum» inquit «alpha et omega», quo numero nomen columbae signatur; unde et spiritus sicut columba descendens super Christum in Iordanen indicat trinitatem patris et filii et spiritus sancti: uox in patre, filius in Christo, spiritus sanctus in columba*[303].

La misma índole interpretativa se deduce del simbolismo de la cruz, también desde un punto de vista etimológico y numérico, que como decimos es bastante visible sin llegar a ser obsesivo en la obra del Eliberritano. La victoria de Gedeón sobre sus enemigos es una analogía numerológica, los trescientos hombres de Gedeón son una alusión trinitaria y de la cruz[304]. Semejante planteamiento numerológico hace de nuevo el Eliberritano al explicar la actividad guerrera de Abraham[305].

Los ejemplos son múltiples y prolijos. Hay verdadero interés por el simbolismo de la cruz, al que se llega por el doble camino de la etimología y de la numerología. La cruz se asimila a la letra tau, que es utilizada en el sistema numérico griego para el número trescientos, sobre cuya doble lectura acabamos de insistir. Por eso dice:

> *Trecenti enim apud Graecos tau litera signantur; quae littera cum unam habeat apicem quasi arborem passionis erectam, alteram in capite quasi antemnam extensam, crucis utique manifestum ostendit; et proinde Gedeon, qui figuram domini nostri Iesu Xpisti induerat, hostes suos hoc numero uicit*[306].

---

302 *Vid.* LUBAC, H. de, *Éxégese Médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*, París, 1963, (reedición de 1993), en concreto vol. IV, capítulo VII p. 7 y ss.; OROZ, J., «De Pitágoras a san Agustín: Realidad y símbolismo de los números» *Helmántica* XXVI 1975 427-453; sobre el simbolismo numérico y etimológico en Gregorio de Elbira, *vid.* SIMONETTI, M., *Lettera e/o Allegoria*, Roma 1985, 264-268.

303 *Epit*. III, 10-11: «A la Iglesia llama paloma, no sólo por la simplicidad y la inocencia, porque no ha sido manchada con ninguna hiel de malicia, sino también porque los griegos llaman a la paloma *peristera*, nombre cuyas letras, según el cómputo griego, suman en total ochocientos uno; ochocientos uno en griego se escribe alfa y omega. Por eso el Señor mismo, cuya carne es la Iglesia, dice: *Yo soy el Alfa y la Omega*, número con el que se escribe el nombre de la paloma; y, por eso, el hecho de que el Espíritu descienda como una paloma sobre Cristo en el Jordán, indica la Trinidad del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo: la voz en el Padre, el Hijo en Cristo, y el Espírut Santo en la paloma».

304 *Tract*. XIV 21, 149-153.

305 *Tract*. XIV 21-22, 153-163.

306 *Tract*. XIV 4, 26-31: «El número trescientos lo escriben los griegos con la letra tau, letra que, al estar compuesta de un trazo vertical como el árbol de la pasión y otro en la parte superior como una antena extendida, muestra un signo manifiesto de la cruz; y por eso Gedeón, que había revestido la figura de nuestro Señor Jesucristo, derrotó con este número a sus enemigos»; sobre este pasaje concreto de la obra gregoriana y su conexión con el horizonte intelectual de su tiempo, *vid.* RAHNER, H., *Symbole der Kirche. Die Ekklesiologie der Väter*, Otto Müller Verlag, Salzburg 1964; en concreto el apartado «Das Kreuz als Maastbaum und Antenne», p. 398.

El simbolismo numérico, junto con la búsqueda etimológica de los sentidos ocultos acaba convirtiéndose en algo omnipresente. En las medidas del arca de Noé, que es además una imagen colectiva de la comunidad de creyentes, queda intepretado de nuevo en clave cristológica[307]. Existen, desde luego, más ejemplos en la misma obra gregoriana, la numerología ayuda a descubrir las verdades superiores de la fe, son como indicaciones ocultas que llaman la atención del cuidadoso exegeta para que descifre su clave y la comunique a la comunidad. Pero el simbolismo del arca no es únicamente un simbolismo numérico, es a la vez arquitectónico, el arca es el refugio de la comunidad de fieles, es por tanto un símbolo de gran valor[308]. El arca de Noé es además uno de los lugares comunes favoritos de la exégesis cristiana en su búsqueda del sentido místico[309]. La aparición del número tres es una alusión alegórica al misterio de la Trinidad, tema tan del gusto niceno[310]. De igual manera el número siete tiene una significación profunda que encierra un contenido religioso muy elevado, en relación con la creación del mundo, los siete dones del Espíritu Santo, o las siete iglesias a las que escribían Juan y Pablo, imagen todo de la verdad espiritual revelada por Dios a los hombres en la Biblia[311]. Todo esto muestra que la captación del sentido de la Escritura viene dado a través de la ideología y antropología del exegeta, partiendo de la Escritura hacia aquello que se quiere demostrar y que ya se tiene en mente, de esta manera la exégesis se convierte en un elemento formulador para aspectos tales como la formulación del antisemitismo, la valoración de la castidad, o la sacralización del texto, formando así los rasgos que serán característicos de la cultura medieval.

2.2. Labor de exegeta, léxico especializado y modus operandi

No puede haber nada en las Escrituras que haya sido dejado al azar, tal cosa negaría la presciencia divina que subyace bajo los dos Testamentos, a los que decididamente une. Esta concepción es, desde luego, más amplia, y no se ciñe únicamente a los dos Testamentos, es una cuestión de *prisca Sapientiae*, pues incluso los profetas paganos han podido decir «la verdad», como el caso de los oráculos sibilinos, ya que el plan de Dios abarca todo lo creado.

La presencia de la alegoría bíblica cristaliza particularmente en las palabras, palabras que están plenas de sentido oculto susceptible de ser descubiertas por la preocupación constante del obispo. El método interpretativo de Gregorio de Elbira se basa, pues, en un hecho que no admitía discusión para sus contemporáneos: que en la Biblia abunda el sentido oculto, previamente dispuesto para ser descubierto siempre en beneficio del hombre y en previsión de su futura salvación. Dando esto por sentado, comienza la exégesis para la comunidad de creyentes, exégesis exhaustiva que no deja ninguna cuestión sin respuesta ni explicación. Hay que leer la Biblia en sentido espiritual, a la busca de la *allegoria* y del sentido alegórico, *sensus allegoriae*. Los acontecimientos de las Sagradas Escrituras se expresan mediante las *allegoriae uerborum*, y el sentido espiritual inunda toda la Biblia, *per allegoriam scripta est*, siempre hay un aviso del porvenir explicado en el sentido alegórico, *allegorica decantatione praedixit.*

Al lado de la interpretación alegórica encontramos un uso abundante de la tipología, con valor histórico. Los personajes del Antiguo Testamento son *typoi* del Nuevo. Tienen la función

307 *Arca Noe* 29, 190-197.

308 LUBAC H. de, *Éxégese Médiévale*, IV, París 1963, 41 y ss.

309 *Vid.* Lubac, H. de, «L’Arche de Noé» en su *Éxégese Médiévale III*, 317-328.

310 *Tract*. II, 29; *Tract.*VII 13,14,15.

311 *Tract*. V, 26. VI, 56. VIII, 26. XII, 9. XVIII, 17,18,19; De *Arca Noe* 6 y ss.

de *exempla*. La tipología sin embargo no sólo tiene valor histórico, el sentido espiritual también está presente, ya que los aspectos relacionados con Cristo o las verdades de la fe, el llamado *magnum et diuinum sacramentum* se muestra a los fieles bajo la forma de una *tipica praefiguratione*. El mensaje de salvación se expresa bajo enigmas, y arcanos, aclarados por el sentido tipológico y apoyado en el alegórico (*typice /allegoriae)* Los personajes del Antiguo Testamento son los *typoi* del Nuevo. Los hechos antiguos son *uaticinia*, dispuestos para su interpretación como *typum futurorum*.

Es muy significativo asimismo que el sentido profético de las Escrituras quede lo suficientemente subrayado. En las Escrituras todo es *prophetia* e *imago ueritatis*, donde el exegeta se aplica en la explicación del *arcanum*, del *mysterium* dispuesto desde antiguo para la salvación. Tenemos la certeza de que para Gregorio de Elbira hay un sentido subyacente tras la literalidad de las Sagradas Escrituras. La palabra tiene aquí una carga semántica inusitada, es susceptible de interpretación mística, prácticamente como el resto del texto bíblico. La gama de palabras, números y gestas existentes en el mensaje divino pueden encerrar en su interior la significación profunda de las verdades de la fe, y de hecho contienen explicaciones en sí mismas que no son meramente referenciales ni asépticas, como a primera vista pudiera parecer. El respeto a la Biblia es total, abunda la cita directa introducida por expresiones como *inquit* o *sicut Scriptum est*, pero también aparecen verbos explicativos, como *monstrare, demonstrare, liniare, figurare, significare, indicare, portare (figuram)* y cláusulas explicativas como *id est, hoc est*, siempre en relación con la actividad exegética.

Lo que ocurre es que a toda la Escritura la envuelve el aliento divino, y por lo tanto su interpretación es más problemática y debe hacerse con más diligencia, de ahí que el obispo de Elbira reclame la presencia de la gracia para la correcta lectura de las palabras divinas, bajo riesgo de impiedad caso de que se interpreten a la ligera. Él no accede a los conocimientos del mundo cotidiano, algo hacia lo que se tiene tratos de continuo, sino que muy al contrario, se trata de acceder a una divina sabiduría, en sentido trascendente, la sabiduría, no de un mundo que se destruye y muere, sino la sabiduría que proviene de Dios[312].

Conviene puntualizar que esta continua actividad descifradora no es en absoluto esotérica, ya que los textos del Eliberritano son predominantemente escritos homiléticos destinadas a la máxima divulgación. No hay nada de ocultismo, los misterios se desvelan a toda la comunidad y se explican sobradamente. Esta peculiaridad en las palabras, en las *allegoriae uerbi*, nos lleva directamente al estudio de los hechos que describen. Muchos de los acontecimientos bíblicos son tipos y analogías de acontecimientos futuros, como hemos visto que Gregorio de Elbira ha dicho en ocasiones, pero tiene también una importante serie de recursos metodológicos para enfrentarse al texto escrito.

Los recursos exegéticos y expresivos de los que se sirve Gregorio de Elbira deben ser entendidos dentro de la orientación didáctica de la obra gregoriana, «propia de los orígenes de la literatura homilética», como lo demuestra el hecho de la variedad temática y de composición que se observa en su obra, lo cual habla en favor de una orientación no tanto catecumenal y sacral, cuanto eminentemente didáctica[313]. Tovar Paz enumera una serie de recursos *exegéticos*, *temáticos*, *programáticos*, *estructurales*, y *expresivos*. El obispo de Elbira emplea como *recur-*

---

312 *De Fide.* Prefacio, 40.

313 TOVAR PAZ, J.J., *Tractatus, sermones atque homilae. El cultivo del género literario del discurso homilético en la Hispania tardoantigua y visigoda*, Universidad de Extremadura, 1994, p. 130.

sos exegéticos, la utilización de *sequentiae*, es decir, una exégesis «en continuidad», como ocurre en el comentario a los primeros cantos del *Cantar de los Cantares*, donde se procede a la explicación del simbolismo nupcial ordenadamente y en *continuum*, verso por verso. Aparte de la *sequentia* ordenada, se sirve además de las *quaestiones*, es decir, del planteamiento de un tema determinado, tal hace en los *XX Tractatus Origenis*, cada uno de los cuales se abre con un texto de referencia (el texto bíblico objeto de la exégesis) y con una cuestión a explicar que sirve de plantamiento global al tratado, como qué significa que el hombre esté hecho a imagen y semejanza de Dios, qué explicación se puede dar a ciertos personajes bíblicos (Abraham o Sara, Moisés, Sansón o José), cómo hay que entender el mandato de la circunsión, etc. Asimismo recurre a *fórmulas glosográficas*, Gregorio de Elbira introduce una serie de puntos de apoyo en su exégesis, como son el establecimiento de significados numéricos y alfabéticos, etimologías, y helenismos entre otros. Además de los *recursos exegéticos* se pueden citar los llamados *recursos temáticos*, los cuales se refieren a la preocupación sacramental, al bautismo, al sacerdocio, a la eucaristía, los misterios de la pascua y la resurrección, la explicación de ritos judíos como la circuncisión y el sábado, el martirio y los de carácter polémico antiherético.

La lógica exegética del eliberritano se basa en *recursos programáticos*, por los que un mismo texto posee distinos niveles de interpretación. Hay un verdadero léxico exegético (*typum, imago, figura*, entre otros) encaminado a esclarecer las correspondencias entre Antiguo y Nuevo Testamento, y a oponer la lectura *carnal* a la *espiritual* y la *histórica* a la *figurada*. Los *recursos estructurales* en la obra gregoriana permiten distiguir los llamados *tractatus de personaje*, que estudian el significado y las posibilidades interpretativas de un individuo concreto, como Abraham o Sansón; los *tractatus escenográficos*, donde no se trata sólo de un personaje, sino también de su entorno inmediato y del resto de los elementos que aparecen en la narración, y en donde normalmente hay una orientación hacia la correspondencia entre Antiguo Testamento y Nuevo Testamento, es el caso de la historia del nacimiento de Moisés, ocultado por las parteras, abandonado por su madre natural, y aceptado por la familia del Faraón; en cuanto a la disposición estructural hay que hacer mención a los *tractatus* organizados como *disputationes*, como los que contradicen la doctrina antropomorfita o los que entablan polémica con la tradición judía. Entre los *recursos expresivos* podemos citar el empleo de *vocativos*, imperativos y llamadas al auditorio propias del género homilético, así como *alusiones a la lectio o texto de referencia*, en función de su labor pedagógica, *captationes beneuolentiae*, donde pretende demostrar la incapacidad del exegeta y la dificultad de la interpretación, la *frecuencia de los tratamientos*, como por ejemplo la alusión que el Eliberritano hace a los múltiples tratamientos del tema del *Génesis*, o del *Levítico*.

2.3. El símbolo desplaza a la razón. Comparaciones, símiles, analogías y metáforas

Gregorio de Elbira concibe las Escrituras como una fuente inagotable de significados condensados y ocultos que han de llevarle a la interpretación mística. Pero no sólo los personajes históricos del Antiguo Testamento le proporcionan la posibilidad de esclarecer misterios y enigmas; como ya expusimos hablando del estudio de las etimologías y numerologías, Gregorio de Elbira concibe con gran interés la palabra. La palabra bíblica es para Gregorio Bético algo verdaderamente vivo y dotado de significado por sí mismo, autónomo, independiente y operante ante los ojos de Dios. Por ello, entre las múltiples analogías que establece el obispo de Elbira, se encuentran variados juegos de palabras, imágenes realizadas sobre la cualidad de plantas y

animales o sobre la naturaleza de determinados alimentos. Mención hecha a las etimologías y numerologías que ya expusimos antes, nos referiremos ahora a la multitud de imágenes y tipos realizados según la interpretación del texto sagrado. Los ejemplos son muchos, pues Gregorio de Elbira percibe la presencia espiritual insistentemente. Así en la propia naturaleza de los animales se encuentra la explicación espiritual. Los cabritos son imagen del pecado o del demonio[314], de igual manera que la serpiente[315], las zorras[316], el cuervo[317], los animales con defectos[318], las langostas y los camellos[319]. Las yeguas del Faraón son imagen de la incontinencia[320]. Por contra, pueden ser imagen de la bondad divina la cabra y la vaca (de cuyos pechos emana la leche que es interpretada simbólicamente como alimento de sabiduría) alegorizando el Antiguo Testamento y la disciplina evangélica respectivamente[321]. La tórtola y la paloma simbolizan la pureza y la inocencia[322], el ciervo huidizo e indefenso es la figura del mismo Cristo[323]. Pero las alusiones figuradas que más se refieren a Cristo son las del cordero[324], el águila[325] y el león[326]. Las alusiones a Cristo y su pureza aparecen las más de las veces expresadas con metáforas florales, como el nardo y el lirio[327]. La vid, es imagen de la pasión y del mismo Jesús[328]. La granada es imagen de la Iglesia[329], y el árbol imagen de la cruz[330]. Oro, plata y ámbar por sus cualidades y propiedades naturales son susceptibles de ser interpretados espiritualmente; oro y plata como símbolos brillantes de la pureza[331], mientras que el ámbar alegoriza la fuerza que une a Cristo y la Iglesia[332]. Las referencias bíblicas a los alimentos son interpretadas no como sustancias destinadas al mantenimiento corporal, sino como alimentos del alma y hasta como símbolos eucarísticos. Tanto el trigo, el vino y el aceite se prestan a esta lectura, como símbolos respectivos del cuerpo de Cristo, de su sangre y del crisma espiritual[333]. En este sentido, cada uno de los componentes del banquete ofrecido por Abraham al Señor, Moisés y Elías en la aparición hierofánica de Mambré tiene una lectura simbólica[334]. El ternero tierno es la carne del Señor, la leche simboliza la ley antigua dada por Moisés al pueblo, mientras que la cuajada, por ser alimento de más entidad preludia la predicación de Juan el Bautista. Las tres medidas de harina y sémola estarían profetizando las primeras tres generaciones posteriores al

---

314 *Epit.* II, 20. III, 6. *Tract*. IX, 5-7. XIII, 16.
315 *Epit.* IV, 27.
316 *Epit.* IV, 24.
317 *De Arca Noe,* 25.
318 *Tract.* X, passim.
319 *Tract.* XIV, 14.
320 *Epit.* II, 26.
321 *Epit.* I, 9.
322 *Epit.* III, 10-11;33; IV, 16; *De Arca Noe,* 25.
323 *Epit.* IV, 5;29
324 *Epit.* III, 6; *Tract*. IX, 2.
325 *Tract.* XVI, 20.
326 *Tract.* VI, 29 y ss. XIII,24
327 *Epit.* III *passim*.
328 *Tract.* VI, 44.
329 *Epit.* III, 21. *Tract.* XI, 26-27.
330 *Tract.* II, 7.
331 *Epit.* II, 28.
332 *Epit.* III, 2.
333 *Epit.* IV, 1-2.
334 *Tract.* II, 18 y ss.

diluvio: Sem, Cam y Jafet. Los panes subcinericios, sin levadura, son imagen del hombre sin soberbia y de la penitencia y por lo tanto la vía de las almas de los creyentes hacia el Señor. En relación con la conversión universal, ésta aparece prefigurada en la túnica de varios colores que lleva José, que es alusión a las *uariarum gentium nationes* que han de profesar el evangelio[335]. Este uso del lenguaje es común a los Santos Padres, tanto orientales como occidentales, primero porque el texto bíblico, que es el verdadero clásico de la cultura cristiana, había hecho ya uso de estos valores simbólicos, pero también porque este modo de expresión no era ajeno a la cultura clásica. El hilo de púrpura que tiende Raab por la ventana, es para Gregorio de Iliberris otra alusión simbólica a la pasión, la redención y el trinitarismo:

> *Nam quod de sparto uel reste dicit coccum debere suspendi, non quasi aliud genus ligamenti non haberet, unde hoc coccum suspendere posset, sed quia spartum figuram gentium indicabat, qui de saeculi silua, aspera scilicet et inculta collecti et trinitatis uinculo conligati cocco, id est dominicae passionis sanguine ordinandi erant*[336].

El mensaje es de lo más actual para los contemporáneos del obispo Bético que viven en un contexto donde se está subrayando el valor íntimo de la pasión, por su carácter penitencial y cristológico, y que han podido ver su propia fe nicena comprometida desde las actuaciones filoarrianas de Constancio a través de sus presbíteros Ursacio y Valente; pero también viene a subrayar la figura de Cristo en una comunidad como Iliberri, con una presencia tan notable de la sinagoga.

Prácticamente la totalidad de expresiones son susceptibles de ser interpretadas alegóricamente y por tanto de ser dotadas de múltiples sentidos. Estos sentidos siempre conducen al hombre hacia su salvación, ya sea explicando con su prefiguración el Nuevo Testamento, ya sea aludiendo a las verdades superiores de la fe. La orientación primordial del obispo de Elbira es buscar el sentido espiritual a la historia sagrada; la simple mención a puertas o ventanas puede ser vista místicamente[337]. Sin la cristología no se puede entender el pensamiento de Gregorio de Elbira. La Escritura es interpretada en sentido cristológico, Gregorio de Elbira vuelve a observar detenidamente el simbolismo de los nombres, esta vez explica la esencia de los nombres de Cristo, que son:

— *ratio* (o también *logos*),
— *uerbum,*
— *uirtus,*
— *sapientia,*
— *dextra,*
— *brachium,*
— *margarita,*
— *thesaurus,*

335 *Tract*. V, 3.

336 *Tract*. XII 31, 220-226: «No dice que la grana debiera colgarse con un esparto o un lazo, porque no se dispusiera de otra clase de atadura de la que colgar la grana, sino porque el esparto era figura de los gentiles que de la selva del mundo, áspera y silvestre, han sido recogidos y congregados por el vínculo de la Trinidad los que han de ser adornados con la grana, es decir, con la sangre de la pasión del Señor».

337 *Epit*. IV, 6.

— *retis,*
— *aratrum,*
— *fons,*
— *petra,*
— *lapis angularis,*
— *agnus,*
— *homo,*
— *uitulus,*
— *aquila,*
— *leo,*
— *uia,*
— *ueritas,*
— *uita*[338].

Estas expresiones con las que se categoriza a Cristo han sido dispuestas en el texto bíblico por la misma divinidad, no tanto para explicar la naturaleza del Hijo, como para revelar las disposiciones últimas de Dios y la verdad revelada:

> *(...) per haec uocabula diuinarum dispositionum mysteria cognoscantur, non ut ipsa maiestas filii dei propie definita monstretur*[339].

Los nombres de Cristo los proporciona san Gregorio Bético acompañados de su explicación, se trata de un verdadero repertorio simbólico, de orientación exegética y con una constante mención al texto bíblico[340]. La expresión *uerbum*, se toma de *Jn* 1, 1-3, y se explica siguiendo el texto joánico (*quia semper in patre et de patre, et nihil sine eo pater uissit aut fecit*). *Virtus* y

338 *De Fide*, 6(63)

339 *De Fide* 6(63), 25: « ... Para que por estos nombres se conozcan los misterios de las disposiciones divinas, no para mostrar propiamente una definición de la majestad del Hijo de Dios».

340 El tema del nombre tiene hondas raíces bíblicas y cristológicas, vid. MAAS, A.J., «Origin of the name of Jesus Christ», *Catholic Encyclopedia,* Vol. VIII, New York 1910, reedición digitalizada de 1999; BOUSSET, W., *Kyrios Christos. Geschichte des Christusglaubens von den Anfängen des Christentums bis Iraneus*, Göttingen 1913, 5ª ed. 1965, en especial 181; la tradición del simbolismo bíblico es muy importante, como es el caso del simbolismo animal *vid*. SOUVAY, Ch., «Animals in the Bible», *Catholic Encyclopedia,* Vol.I, Nueva York 1907, reedición digitalizada de 1999; SÜHLING, Fr., *Die Taube als Religiöses Symbol im Christlichen Altertum*, Freiburg im Breisgau, 1930, especialmente p. 32 (Cristo como cordero), 42, (como puerta), 90 (como piedra); GARTNER, B.E., «The Pauline and Johannine Idea of 'to Know God' against Hellenistic Background», *NTS*, 14, 1968, 209-231; DULIÈRE, W.L., *La haute terminologie de la rédaction joahnique. Les vocables qu'elle a introduits chez les Gréco-romains: la Logos-Verbe, le Paraclet-Esprit-Saint et le Messias-Messie, Bruxelle,* Colection Latomus, 1970; MCARTHUR, H.K., «The Christological Perspectives in the Predicates of the Johannine Ego eimi Sayings», *Fs.H.K. McArthur, Christological Perspectives,* New York, Pilgrim Press, 1982, 95-111; SCHWEIZER, E., «*Ego eimi». Die religionsgeschichtliche Herkunft und theologische Bedeutung des Johanneischen Bildreden zugleich ein Beitrag zur Quellenfrage des vierten Evangeliums,* Ferlant 38, Göttingen, 1965 (reimpresión); ZIMMERMANN, H., «Das absolute 'ego eimi' als ntl. Offebarungsformel», *BiZ* 4, 1960, 266-276; HAIDUK, A., «Ego eimi bei Jesus und seine Messianität», *Communio Viatorum* 6, 1963, 55-60; FEUILLET, A., «Les ego eimi christologiques du quatrième Évangile», *RSR* 54, 1966, 5-22 y 213-224; MCRAE, G.W., «The Ego-Proclamation in gnostic source and in John», The trial of Jesus, Fs. C.F.D. Moule, Londres/Naperville, III, SCM/Allenson, 1970, 122-134; HARNER, P.B., *The 'I am' of the fourth Gospel: a study in Johannine usage and thought,* Filadelfia, Fortress, 1971; STEVENS, C.T., «The 'I Am' Formula in the Gospel

sapientia son nombres que se encuentran en 1 *Col* 1, 24, para san Gregorio esta cualidad de Dios Hijo posibilitó la revelación de los arcanos sagrados a la comunidad de creyentes *(credentibus archana caelestia reserauit*). El nombre de *dextera* tiene una procedencia véterotestamentaria, como se dice en *Ex* 15, 12; *Sal* 48 (47), 11; 73 (72), 23; 118 (117), 15-16; *Is*. 48,13; *dextera* responde al carácter dinámico de la acción de Cristo, como el propio obispo dice: *per eum omnia diuina opera diuine perfecta sunt*; esta expresión va unida a la bíblica *bracchium*, que se puede ver en *Is* 53, 1; *Jn* 12, 38; Sal 44 (43), 4; 89 (88), 14; 98 (97), 1; *Jr* 27,5, explicada por nuestro autor a causa de que *ab ipso omnia continentur*. El término *margarita* (*Mt* 13, 45-46) se aplica en función de su hermosura moral, *ut nihil illo pretiosius habeatur*; al igual que *thesaurus* (*Mt*. 13, 44) responde al hecho de que las riquezas del reino celestial estén en Cristo *(ut in ipso omnes opes et diuitiae regnorum caelestium reconditae cognoscantur)*. La expresión *retia*, que se encuentra en *Mt* 13, 47-48, tiene una explicación de carácter soteriológico, pues alude al bautismo y a la pesca de hombres para aumentar el número creyentes*: quia per ipsum et in ipso de mari saeculi gentium multitudo, more piscium, per baptismum in ecclesia congregatur*. La expresión *aratrum* (*Is*. 2, 3-4) responde prácticamente a una interpretación martiral, pues se convierte en símbolo de la cruz (*signo crucis eius dura pectora subiguntur, ut necessario semini praeparentur*). El nombre dado para Cristo de *fons aquae uiuae* (*Sal* 36 (35), 10; *Is* 58, 11; *Jr* 2, 13; *Jn* 4, 14) tiene toda la simbología del agua bautismal y de la regeneración, pues *sapientium corda caelestis aquae gratia irrigantur*. La fortaleza moral de Cristo se ejemplifica con el nombre *petra*, porque es fuerte para los creyentes y resistente con los demás (*credendibus fortitudinem*, *incredulis duritiam*). El papel central de Cristo, como elemento totalizador de la Escritura y vínculo de unión entre el Antiguo y Nuevo Testamento aparece en el otro nombre que se atribuye, el de *lapis angularis*, porque *utrosque parietes noui et ueteris testamenti ipse unus et mediator in semetipso continens copulauit*. Este procedimiento exegético también se extiende al simbolismo animal. Cristo es *agnus* por su mansedumbre (*ut innocentia Christi et passio demonstretur*); pero también *homo*, en virtud de su propia carnalidad (*quia secundum carnem propter nos homines nasci dignatus est*); también *uitulus*, (es decir, ternero), por su carácter sacrificial (*propter nostram salutem inmolari sustinuit*). El carácter regio de

---

of John», *SBTh* 7, 1977, 19-30; FREED, E.D., «Ego eimi in John 8, 24 in the light of its context and jewish messianic belief», *JTS* 33/1, 1982, 163-167; ZEVINI, G., Cristo nel quarto vangelo, *ParVi* 29, 1984, 120-129; DELEBECQUE, E., «Autour du verbe 'eimi, je suis' dans le quatrième évanglie», *Rev.Thom*. 86, 1986, 83-89; GONZÁLEZ BLANCO, A., «Jesús, *Theios aner* en el cuarto evangelio. La integración de los títulos mesiánicos en el cuadro de su teología política», en LADRÓN DE GUEVARA, P.L., ZAMORA, A.P. & MASCALI, G. (eds.), *Homenaje al Profesor Trigueros Cano*, Vol. I., Universidad de Murcia, 1999, 217-236, con bibliografía; el simbolismo de los nombres de Cristo es patrimonial de la cultura cristiana, y tiene su vertiente iconográfica, CHARBONNEAU LASSAY, L., *El bestiario de Cristo. El simbolismo animal en la Antigüedad y la Edad Media*, II Vol., Palma de Mallorca, 1997; el gusto por interpretar los nombres de Cristo de manera simbólica lo encontramos en muchos Padres, por ejemplo en GREGORIO DE NISA, *vid. Sobre la Perfección*, 6, en MATEO SECO, L.F., *Gregorio de Nisa. Sobre la Vocación Cristiana*, Editorial Ciudad Nueva, Madrid 1992, 45-46; del mismo autor *La cristología de Gregorio de Nisa*, Pamplona, Universidad de Navarra, 1978; El tema continúa hasta FRAY LUIS DE LEÓN y su obra *De los nombres de Cristo*, obviamente no es el lugar apropiado para detenerse en extenso sobre esta cuestión, pero *vid.* VEGA, A.C., *Los nueve Nombres de Cristo, ¿son de Fray Luis de León?*, Imprenta del Real Monasterio del Escorial, 1945. Hay una magia del nombre, el propio nombre de Dios, o el de Cristo, e incluso el nombre a los demonios, cuyo conocimiento garantiza el exorcismo, (*vid. Mc.* 5,9, «mi nombre es Legión») porque quien conoce el nombre de su adversario puede vencerle. La sacralización y mística del nombre se relaciona naturalmente con la actividad exegética, también Gregorio de Elbira y todos los Padres utilizan profusamente la etimología, LUBAC, H. de, *Éxégese Médiévale. Les Quatre sens de l'Ecriture*, París 1963, vol. IV, p. 7.

Jesucristo también se prefigura en los nombres que se le dan, como es el caso de *aquila*, ave regia muy a propósito para la imagen real de Cristo vencedor de la muerte (*post uenerabilem resurrectionem ut rex alitum ad patris reuolat sedem*). En el mismo sentido la figura de rey de reyes y de vigoroso vencedor se encuentra en *leo*, puesto que *ipse est rex regum, qui mortem ac diabolum uirtutis suae potestate comminuit*. Finalmente, en Cristo se condensan las más altas verdades de la fe, por eso es llamado Camino (*uia...quia per ipsum ad patrem accessus est*), Verdad (*ueritas... quia mendacium nescit*) y Vida (*uita, qui dat uitam*). He aquí un entramado simbólico de corte exegético y todo un repertorio iconográfico que nos muestra una imagen cósmica de Cristo, condensado en estas imágenes, según propia expresión de nuestro exegeta: *et ipsum haec uniuersa significat*. La esencia de Dios Hijo es innenarrable y no se puede explicar con meras palabras, lo cual es un problema muy serio en la época de nuestro obispo, durante la controversia arriana cuando tan necesario era explicar que la carnalidad de Cristo no iba en detrimento de su divinidad y consubstancialidad, pero mediante los símbolos aquí expuestos puede el exegeta hacerlo más cercano a la mente humana:

> *uidetis ergo propter haec uocabula significationes et dispositionum et operum diuinorum praeostensas, non tamen ipsum proprie definitum*[341].

Dios sólo puede entenderse para el Iliberritano mediante esta comparación simbólica (*uideamus an ei possit aliquid comparari*[342]), porque ciertamente el lenguaje humano quedaría corto si se quisiera explicar la relación del Hijo con el Padre con palabras ordenadas siguiendo un esquema. Precisamente éste es, a juicio de Gregorio de Elbira, el error de partida de los exegetas arrianos, el haber tratado de explicar con lenguaje humano algo sólo comprensible por la intuición simbólica.

La realidad de Dios es creencial, no explicativa, y por tanto no admite comparación o explicación de corte académico o filosófico:

> *Ac perinde deus cui assimilari nihil potest, sufficiat credi quod esse sentitur, quia ipse credi se uoluit, non iudicari nec examinari*[343].

Dios no está sujeto a un esquema lógico, cuando se quiere explicar con palabras humanas, estas se revelan insuficientes:

> *Certe hoc est deus quod et cum dicitur, non potest dici; cum aestimatur, non potest aestimari; cum comparatur, non potest comparari; cum definitur, ipsa sua definitione crescit*[344].

---

341 *De fide* 6 (67): «Ves, pues, cómo estos nombres anuncian el sentido de las disposiciones y de las obras divinas, pero a Él propiamente no se le define».

342 *De fide* 6 (62), 3.

343 *De Fide* 5 (57): «Y Dios no se puede comparar con nada, baste creer lo que se escucha, porque Él quiso que se creyera en Él, no que se le juzgara ni examinara».

344 *De fide* 6 (62), 3-6: «Ciertamente Dios es aquello que cuando se nombra, no se puede nombrar; cuando se estima, no se puede estimar; cuando se compara, no se puede comparar; cuando se define, se acrecienta con la misma definición»; que la razón humana se queda corta vuelve a decirlo GREGORIO DE ELBIRA en *Tract*. I 33, 331: «*deus credi magis se uoluit, non iudicare*», es además una constante de la época, pseudoFebadio, *fid.* 5, opina lo mismo: «*Credi se uoluit, non indicari*», y de parecida forma se expresa Arnobio *Adv.nat.* I, 31: «*ut intellegaris tacendum est*».

La razón humana es insuficiente, en esto Gregorio de Elbira expresa bien la tendencia de su siglo, tendencia que podríamos calificar de abandono del *Logos* y de refugio en el *Mythos*, en el mundo de los símbolos. Ya hemos indicado que se da una vuelta a concepciones más simples, y más místicas, a la vez que parecen simultáneamente más primitivas, y quizá por ello más elevadas o más sentidas. Para que el ser humano pueda siquiera intuir la naturaleza divina hay que recurrir al símbolo, y es ahí donde interviene el repertorio de nombres de Cristo que ofrece el Iliberritano y que formaban parte del repertorio de los círculos exegéticos, de hecho estas representaciones y figuras de Cristo son también las que aparecen en el concilio de Roma del año 382 bajo el papa Dámaso[345], pero también en otros Padres.

Es importante entender que Gregorio Bético es principalmente, y según lo conocemos hoy, un predicador cuyas interpretaciones se escuchaban por toda la comunidad de fieles. Todo lo expuesto por él tiene una marcada finalidad pastoral y universal, de ahí que no nos sea lícito plantear la cuestión del simbolismo illiberritano en términos esotéricos, muy al contrario todo era perfectamente claro para los fieles una vez escuchaban la autoridad del obispo, hombre santo que entendía las divinas letras. El sentido de las Escrituras no era algo reducido para grupos de iniciados, sino que de muy distinta manera perseguía la divulgación total del mensaje evangélico, cosa que Gregorio de Elbira se aplica en conseguir a través de sus escritos homiléticos, haciendo de la salvación una empresa común en la que participaban todos los creyentes.

No obstante la literalidad de las Sagradas Escrituras no queda abolida ni un instante, no se diluyen las gestas entre el sentido espiritual, porque para Gregorio de Elbira todo lo que se narra en la Biblia ocurrió realmente, aunque predispuesto y con finalidad. La indagación gregoriana busca incansablemente cuáles son los tipos y prefiguraciones en los hechos y en las palabras que pueden revelarle dónde se encuentra la significación última de las cosas. Concibe la historia de la humanidad como un todo alentado por Dios a través de los dos Testamentos, perfectamente definido, siguiendo unos criterios y unas directrices establecidos por Dios desde el principio de todo. Su labor como obispo es darlas a conocer a sus fieles, hacia los que siente el deber de protegerlos, como si fuera un viñador que cuida de sus viñas[346], o un buen pastor que cuida de su rebaño[347]. Este es el camino de creación teológica, que avanza a grandes marchas. Estamos en el momento en el que la cristología antiarriana florece esplendorosamente y se prepara así toda la ideología y la iconografía que va a ser propia de la Iglesia triunfante del bizantinismo y de todo el arte occidental.

---

345 PASCUAL TORRÓ, J., *Gregorio de Elvira. La Fe*, Madrid 1998, p. 109, n. 133.

346 *Epit*. IV 27.

347 *Epit*. II 20.

LOS ÁMBITOS ESENCIALES DE LA CULTURA
2. La concepción del tiempo y la historia

1. FORMAS DE PENSAR Y REPRESENTAR EL TIEMPO EN LA ANTIGÜEDAD CRISTIANA

La concepción del tiempo nunca había dejado de tener su importancia en la Antigüedad, tradicionalmente sacralizado, había estado en relación con la memoria mítica y la actualización del mito[348]. Esta concepción sacral del tiempo no desaparece sino que se va uniendo y transformando sin solución de continuidad a los siguientes momentos históricos. El mundo de la Baja Antigüedad parece sufrir un fuerte proceso de sacralización en todos los aspectos, lo que también sería perceptible en las formas de representación del tiempo, las cuales irían haciéndose progresivamente más abstractas. Esto explicaría lo que parece una divinización del tiempo, representada abundantemente en la iconografía. Aunque no todas las abstracciones tienen por qué ser divinizaciones, al menos no se puede negar la tendencia visible de recurrir a la abstracción, de ahí las figuras alegóricas de las Horas, Meses y Estaciones que se encuentran en la iconografía de la época. A partir del siglo II d. C. las especulaciones en torno al tiempo habían empezado a multiplicarse, en medio del ambiente creado por la presencia de las doctrinas filosófico-religiosas que estaban enraizadas con el mundo griego y oriental. No habría que desdeñar aquí la importancia de las concepciones gnósticas, que no se inspirarían tanto en divinidades personificadas, como en una cadena de hipóstasis divinas, intermediarias entre Dios y el mundo material. Es en este marco en el que se forma la concepción del tiempo como algo divinizado. En medio del creciente «henoteísmo» de la Baja Antigüedad, la idea del *Aion* es lo bastante amplia para hacer posible toda clase de especulaciones a los círculos esotéricos del

348 VERNANT, J. P., *Mito y pensamiento en la Grecia Antigua*, Barcelona, 1985, en especial «Estructuras del mito» 21-88, y «Aspectos míticos de la memoria y el tiempo» 89-134; asimismo DETIENNE, M., *Los maestros de Verdad en la Grecia Arcaica*, Madrid 1986, sobre todo «La memoria del poeta» pp. 21-38.

Bajo Imperio, a juzgar por la interpretación que se ha ofrecido de ciertos documentos papirológicos, donde se mencionaba al tiempo sacralizado, al *Aion*[349].

Es cierto que en el cristianismo hay una tensión lineal y de causalidad, el mundo ni es eterno ni increado, sino que tiene un principio y un final perfectamente establecidos en su literatura inspirada. Es por ello por lo que los cálculos milenaristas sobre la vuelta de Cristo empezaron enseguida de admitirse el Apocalipsis de Juan como obra sagrada. El género histórico experimentó, consecuentemente, una variación importante con la llegada del cristianismo, se piensa la historia de manera distinta, comienzan a actuar otras categorías en la mente, que son en gran medida las categorías bíblicas en clave cristológica, la preocupación por sancionar la antigüedad del judaísmo y del cristianismo y de hacer visible en los acontecimientos humanos la presencia de Dios en la historia y la existencia de un plan de salvación. Sobre todo a partir del siglo IV, asistimos al nacimiento de una verdadera teología histórica, aplicada a una historia nacional (la del nuevo pueblo elegido[350]). Con este referente teórico se entenderá el discurso histórico en términos providencialistas de principios del siglo siguiente, para san Agustín Dios es el que da los reinos, que prosperan no por sí mismos, sino por la manifestación del Dios único en la Historia:

> *«No cabe duda de que todos los reinos humanos han sido creados por la providencia divina. Y si alguien se los atribuye al hado, porque da este nombre a la voluntad o poder divino, que mantenga su opinión, pero que corrija su vocabulario»*[351].

El cristianismo tiene desde muy pronto una relación estrecha con la historia, y llega a ser claramente una «religión histórica, una realización de la historia, encuadrada en el esquema de la evolución política y social»[352]. En el mundo romano la irrupción de la nueva religión del

---

349 El *Aion* es muy característico de la religión del Mitraísmo, un rival serio del cristianismo en el siglo III, *vid*. VERMASEREN, M.J., «Mihtra e Mitrei», *Enciclopedia dell'Arte Antica* V, Roma, 1963, 117-122; id., *Mithraica*, IV vol., *Etudes préliminaires aux religions orientales dans l'Empire Romain*, Leiden, 1971; CALVO MARTÍNEZ, J.L. & SÁNCHEZ ROMERO, Mª. D., *Textos de magia en papiros griegos,* Ed. Gredos 105, Madrid, 1987, 63-71; SASSE, H., «Aion», *RAC* I, 1950, 193-204; MOEUS, M.T., «Aion», *Enciclopedia dell'Arte Antica* I, Roma, 1958, 175-176; MOEUS, M.T., «Aion», ALVAR, J., *Cristianismo primitivo y religiones mistéricas*, Madrid, ed. Crítica, 1985; CUMONT, Fr., Les mystéres de Mithra, Editions d'Aujord'hui, 1985; MERKELBACH, R. (ed.), *Abrasax ausgewählte papyri religiösen und magischen inhalts. 3, Zwei griechisch-ägyptische weihezeremonien (die leidener weltschöpfung ; die Aion Liturgie),* Abhandlungen der Rheinisch-Westfalischen Akademie der Wissenschaften. Sonderreihe Papyrologica Coloniensia, 17-3, Westdeutscher Verlag, 1992; BELAYCHE, N., «Aion, vers une sublimation du temps», *Colloques internationaux du CNRS*, 604, Paris 1981, 11-29; CHEVALIER, R., *Aion: Le temps chez les romains,* Ed. Picard, 1976, X, Cesarodunum, con bibliografía; DEGANI, E., *Aion, da Omero ad Aristotele,* Firenze, 1961, ZUNTZ, G., *Aion in der Literatur der Kaiserzeit,* Wien, Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1992.

350 Como conseguirá Eusebio de Cesarea en su *Crónica*, donde sistematiza la cronología del mundo antiguo y establece la prioridad de Moisés y el texto bíblico, *vid.* SHOTWELL, J. T., «Cronología e historia de la Iglesia: Eusebio» en la obra del mismo, *Historia de la Historia en el mundo antiguo,* Madrid, 1982, 368-383.

351 AUGUSTÍN, *La ciudad de Dios,* 5, 1, *vid.* SÁNCHEZ SALOR, E., «Los *Tempora Antiqua* y los *Tempora Christiana*», pp. 193 y ss. en su *Polémica entre paganos y cristianos*, Madrid, 1986, en concreto p. 214.

352 SHOTWELL, J. T., «La alegoría y la contribución de Orígenes» en su *Historia de la historia en el mundo antiguo*, Madrid, 1982, 355-365; Marc Bloch va más lejos aún al definir, literalmente, el cristianismo como una «religión de historiadores», en *Apología para la historia o el oficio de historiador,* edición preparada por Étienne Bloch, Fondo de Cultura Económica, México 1996, 144.

cristianismo supone asimismo la irrupción de un nuevo sentido histórico, donde se pone el acento en el destino del hombre y, según parece por primera vez, aparece una idea de historia universal. Tempranamente, desde los siglos II y III, pero acentuándose en el siglo IV, se observa el interés cristiano por la cronología con nombres como Julio Africano, Hipólito de Roma, y luego Eusebio o san Jerónimo, al tiempo que se procedía desde el cristianismo a la apropiación de la tradición histórica judía y pagana, dándole su propio mensaje, haciendo una historia 'militante', por decirlo así, en un alarde de lo que puede describirse como capacidad de asimilar material histórico del paganismo sin ser asimilados por él (la «neutralidad» de los Breviarios paganos, servía como fuente histórica a los cristianos). Se consigue dotar a la *paideia* cristiana de una filosofía de la historia distintiva, «a diferencia de la cronología pagana, la cronología cristiana fue también una filosofía de la historia»[353], lo cual supone una transformación de la concepción histórica a medida que avanza la conversión del mundo romano. No pueden alterarse las concepciones sobre el tiempo, sin alterar la idea existente de hombre, sin redefinir las relaciones entre el hombre y su transcendencia. Por primera vez, para el mundo romano, el ser humano entra en los planes soteriológicos de Dios, se convierte en protagonista de la nueva historia, que es el relato de su redención[354]. Aun desarrollándose en el mundo romano, parece que el cristianismo es capaz de llevar a cabo una «substitución de los símbolos paganos por nuevas representaciones de la vida y del destino»[355]. Son los albores de una nueva antropología conceptual que se materializará al final de la Antigüedad y anticipa el mundo de la Edad Media.

La idea de un tiempo específicamente cristiano surgió pronto, según parece desde las primeras comunidades judeocristianas del Oriente romano, intentando revocar los usos judíos de la renovación del sábado, y proclamando que todos los días son de Dios: *Omnes dies domini sunt,* como se lee en la traducción latina de la *Didascalia*, de un original griego perdido, escrito en los primeros años del siglo III y dirigido a los cristianos de Siria[356]. La reglamentación y especificación del tiempo cristiano cobró más fuerza a lo largo del siglo IV, cuando el cristianismo recibía cada vez más conversos (guiados por el sentido práctico o por la fe sincera[357]), a los

---

353 MOMIGLIANO, A., «Historiografía pagana y cristiana en el siglo IV», en MOMIGLIANO, *et alii*, *El conflicto entre el paganismo y el cristianismo en el siglo IV*, Madrid 1985, 95-115, en concreto 109-110: «El converso, al abandonar el paganismo, se veía obligado a ampliar la perspectiva de la historia universal»; otros autores prefieren no llevar la oposición entre historiografía cristiana y pagana (sin llegar a negar que ésta exista) muy lejos, *cfr*. DUVAL, Y.-M., «Les métamorphoses de l'historiographie aux IV et V siècles. Renaissance, fin ou permanence de l'Émpire Romain» en *Histoire et historiographie en Occident aux IV et V siècles*, Variorum, Norfolk 1997, 137-182, para esto p. 139; para una visión centrada en la historiografía cristiana de Occidente, ZECCHINI, G., «La storiografia cristiana latina del IV secolo (da Lattanzio ad Orosio)», en BONAMENTE, G. & NESTORI, A. (eds.), *I Cristiani e l'Impero nel IV Secolo, Colloquio sul Cristianesimo nel mondo antico, Atti del Convegno (Macerata 17-18 Dicembre 1987),* 169-193.

354 DUVAL, Y.-M., «Temps antique et temps chrétien», *en Histoire et historiographie en Occident aux IV et V siècles*, Variorum, Norfolk 1997, 253-259.

355 MOELLER, C., *Sabiduría griega y paradoja cristiana*, Barcelona 1963, p. 17.

356 *Didascalia* VI, 18,16; *vid.* PIETRI, Ch., «Le temps de la Semaine a Rome et dans l'Italie Chrétienne (IV-VI S.)» en su *Christiana Respublica. Éléments d'une enquête sur le Christianisme Antique*, vol. I, École Française de Rome, 1997, 201-235, n. 1.

357 Pesaban razones de oportunidad política, pero también la conversión sincera y que la nueva religión había ganado respetabilidad, *vid.* JONES, A. H. M., «El trasfondo social de la lucha entre el paganismo y el cristianismo», en MOMIGLIANO, *et alii, El conflicto entre el paganismo y el cristianismo en el siglo IV*, Madrid 1989, 31-52; véase también FONTÁN, A., «La revolución de Constantino», en CANDAU, J. M., GASCÓ, F., RAMÍREZ DE VERGER, A. (eds.), *La conversión de Roma. Cristianismo y Paganismo*, Madrid 1990, 107-150.

que había que aleccionar y guiar hacia una idea colectiva de tiempo, estableciendo un calendario litúrgico, reglamentando el culto a los mártires, y organizando una disciplina de la semana, específicamente cristiana, distinta del mundo pagano y judío que la rodeaba y de las influencias de la astrología popular.

La interpretación que se ha hecho del tiempo y su carácter sacral no ha sido siempre unánime. Ha prevalecido, en nuestra historiografía, la diferencia moderna entre unas hipotéticas categorías de tiempo en el mundo judío (semita), y más tarde el cristiano, con respecto a otras categorías temporales diferentes en el mundo clásico (indoeuropeo). Diferencia que sancionaba una concepción muy distinta del tiempo en el mundo clásico antiguo, pensada esencialmente como circular y cíclica, que no se haría lineal hasta la llegada del cristianismo y la influencia judía. Para el paganismo, el mundo eterno e increado se entendería desde una visión cíclica, mientras que judaísmo y primer cristianismo serían los verdaderos introductores de una idea de tiempo en términos de linealidad, causalidad y de responsabilidad histórica. Se había formulado una oposición entre el «círculo» griego y la «recta» del judaísmo y cristianismo. Sin embargo, ninguno de los historiadores griegos habrían mantenido en ningún momento una concepción cíclica del tiempo, su discurso histórico se basaba antes bien en «una selección determinada principalmente por el valor intrínseco de los acontecimientos y en segundo lugar por la información disponible»[358]. Ninguna de las diferencias que se aducen (peculiaridades étnicas, lingüísticas y conceptuales) entre el pensamiento judío y pensamiento griego acerca del tiempo «resiste un examen de cerca»[359]. Las imágenes generalizadoras del «círculo» y la «recta», como ha demostrado Momigliano, no han resultado buenos principios explicativos. La propia idea según la cual el mundo judío sería completamente ajeno a una visión cíclica del tiempo tampoco es muy firme, puesto que la interpretación cíclica se ha encontrado en los judíos (cuya fiesta principal es la renovación semanal del *Sabbath*), en los griegos y en otros pueblos[360]. La idea de la linealidad causal-temporal del tiempo judío y cristiano debe recibir matizaciones importantes, especialmente la concepción cristiana del tiempo, que es a la vez una tensión histórica hacia la reparación de las condiciones primigenias, a la redención y a una especie de nueva creación[361]. En el cristianismo la linealidad no implica un abandono de la circularidad. No se puede decir que únicamente en el mundo pagano se encuentre esa «nostalgia de un retorno periódico al tiempo mítico de los orígenes» de la que habla Eliade[362].

---

358 MOMIGLIANO, A., «El tiempo en la historiografía antigua», en sus *Ensayos de historiografía antigua y moderna,* México 1993 (reedición) p. 167, con bibliografía.

359 MOMIGLIANO, A., *art. cit.* p. 159; *vid.* más adelante, p. 174: «Muchos estudiosos de la historiografía, y entre ellos sobre todo los de mentalidad teológica, parecen suponer que existen visiones del tiempo nítidas y mutuamente excluyentes: los judíos tenían una y los griegos otra. A juzgar por la experiencia, no es así».

360 ELIADE, M. *El mito del eterno retorno*, Madrid 1995 (reedición), sobre todo 96 y ss; aceptado en parte por MOMIGLIANO, *loc. cit.* p. 161.

361 *Vid.* GURIÉVICH, A., *Las categorías de la cultura medieval,* Madrid, 1990, en especial p. 33, Guriévich reconoce que el cristianismo introduce el tiempo «lineal e irreversible», pero a la vez que «el tiempo cristiano no se libró de su ciclicidad» puesto que el devenir histórico cristiano era la vuelta a Dios y a la eternidad, carácter cíclico acentuado en las fiestas eclesiásticas «que repetían anualmente los acontecimientos más importantes de la vida de Cristo», por lo tanto el tiempo cristiano es a la vez lineal y cíclico; por otra parte no hay que olvidar un hecho de carácter antropológico como es la pervivencia de las festividades rurales y la «renovación anual del ciclo productivo de la naturaleza», se trata todavía de una «sociedad agrícola [que] halla en la naturaleza misma los fundamentos de una teología propia», la Iglesia no puede dejar de reflejar ese ambiente de «ritualismo semi-mágico, tan congenial a las exigencias religiosas de la masa», *vid.* GIORDANO, O., *Religiosidad popular en la alta Edad Media*, Madrid, 1983, pp. 92-94.

362 ELIADE, M., *op. cit.,* Madrid, 1995, p. 9.

2. LA COMPRENSIÓN DEL TIEMPO EN GREGORIO DE ELBIRA: EL DESTINO DE LOS PUEBLOS, EL VALOR HISTÓRICO DE LA SALVACIÓN

La exégesis alegórica de la Biblia, propia del género pastoral, tiene una clara intencionalidad catequética, incluso cuando se trata de hablar de la concepción cristiana y salvífica del tiempo[363]. La interpretación de la Biblia se basa en la explicación satisfactoria del sentido literal-histórico, que se encontraba en el texto sagrado y del que no se dudaba, y era condición previa para entender la clave de la futura salvación. La interpretación tipológica evitaría un exceso de alegorismo, dando siempre el sentido histórico a lo que se contiene en las Escrituras[364]. Puede admitirse que el cristianismo es una religión mistérica. Pero aún así, ni la aplicación de la tipología ni de la alegoría serían jamás consideradas parte de un conocimiento hermético, cuya comprensión habría de quedar reservada a los iniciados, puesto que tipología y alegoría se encuadraron tempranamente en la práctica de la predicación y de la misión (algo que no parece que hubiera ocurrido en una medida igual con el alegorismo pagano), ya desde los primeros cultivadores del género homilético[365]. Precisamente es la interpretación tipológica, la que da a la exégesis bíblica una dimensión verdaderamente histórica, sin renunciar a la alegoría, evitando así que la literalidad de la Biblia desaparezca en medio de especulaciones teológicas. Lo que distingue a san Ambrosio de Milán de Filón de Alejandría (autor éste que de todas formas seguía siendo leído en el siglo IV y precisamente, entre otros, por san Ambrosio[366]), es el uso de la tipología y la alegoría en sentido histórico, mediante lo cual se evitaría convertir el *Pentateuco* en un tratado sólamente místico y moral. Esto es un hecho notable desde la exégesis sistemática de Hipólito (sus predecesores Justino, Ireneo y Tertuliano habrían sido más episódicos), dentro de la cual establece los acontecimientos del Antiguo Testamento como literalmente ciertos, y que deben interpretarse en clave cristológica por parte del exegeta[367].

Uno de los aspectos más importantes a considerar, en la homilética de san Gregorio de Elbira, es su concepción del tiempo y la historia. Y en nuestro predicador la historia tiene un carácter militante y de conflicto. Se trata de la lucha singular, en la que se decide el destino de la humanidad, entre los poderes del Anticristo contra Dios. La tensión histórica, desde el punto de vista gregoriano, se centra en la lucha contra la Sinagoga, contra los herejes (singularmente las distintas tendencias arrianas) y en último lugar contra los gentiles, así como en la recupera-

363 SAVON, H., «Le temps de l'exégèse allégorique dans la catétechèse d'Ambroise de Milan», *Colloques internationaux du CNRS* nº 604 París 1984, 345-361; ni siquiera en una obra poética tan elaborada como la de Prudencio se llega a olvidar su carácter didáctico, los días se consagran a Dios y cada personaje de la historia sagrada tiene su significado en relación con la salvación individual y colectiva, dentro del plan que Dios ha elaborado en la historia, *vid.* CHARLET, J. L., «Prière et Poésie: La sanctification du temps dans le cathemerinon de Prudence», *Colloques internationaux du CNRS* nº 604, París 1984, 391-397.

364 LUBAC, H. de «Typologie et allegorisme» *RSR* XXXVII 1947 180-226; *id. Histoire et Esprit. L'inteligence de l'Écriture d'après Origène*, París, 1950, pp. 139 y ss.; la alegoría tiene también un fuerte sentido histórico.

365 MONDÉSERT, C., «Symbolisme chez Clément d'Alexandrie» *RSR* XXVI 1936, 144-145; CADIOU, R., *La Jeunesse d'Origène. Histoire de l'École d'Alexandrie au début du III siècle*, París 1936, pp. 43-44; MORTLEY, R., *Connaissance religeuese et herméneutique chez Clément d'Alexandrie*, Leiden 1973.

366 SAVON, H., «Saint Ambroise et saint Jéròme, lecteurs de Philon», *ANRW* II Principat 21.1. Religion, Berlín, 1984, 731-759.

367 SIMONETTI, M., «L'interpretazione patristica del Vecchio Testamento fra II e III secolo», *Augustinianus* 1984 1-31, especialmente 19-20.

ción para Dios de la criatura transgresora. La historia del hombre es examinada desde la doble óptica del conflicto y de la redención. Aquí menos que en ningún sitio se trata de un tiempo asépticamente lineal según el uso moderno y convencional laico, ni se concibe tampoco únicamente el mundo en función de una durabilidad eterna intemporal. Antes bien es un campo de batalla. El tiempo en Gregorio Bético parte de una concepción escatológica cargada de religiosidad y significado profundo. La historia es sacralidad y manifestación de la voluntad de Dios, se ha de entender con mención constante a las Sagradas Escrituras, fuente única y primordial de referencia. La Historia del mundo es una historia de salvación que se va haciendo lineal (en el sentido de que tiene un principio y un final indudablemente claros) y causal[368]. No es sino que todo está sometido a las categorías bíblicas, porque la Biblia ha llegado a penetrar fuertemente en las conciencias, y también en la forma de pensar históricamente. La providencia divina lo ha dispuesto todo para que ocurra en beneficio del hombre y de su salvación, el tiempo es bíblico. La tipología, que es un recurso exegético intensamente empleado en la homilética gregoriana, ha determinado de manera nítida su visión de la Historia, toda ella es prefiguración y concatenación[369].

La Historia temporal comenzó con la transgresión de la ley divina y el pecado de Adán, lo que provocó el alejamiento de Dios y la caída en la materia, poniendo en marcha los procesos históricos, que en nuestro caso han de ser teleológicos. De entonces en adelante la historia humana ha sido soteriológica, ha sido la historia de la redención y del arrepentimiento continuamente ofrecido por Dios para volver a la situación primigenia. Precisamente esa vuelta a la situación primigenia, previa a la caída, introduce un matiz importante de ciclicidad dentro de la linealidad del pensamiento histórico gregoriano. Esta historia de redención se hace también contra alguien. Hay ciertamente una oposición simbólica contra la Sinagoga, lo que ha provocado que se especule sobre el carácter «judaizante» de la congregación de Elbira[370]. En su propia homilética la mayor parte de la exégesis se hace a partir de textos véterotestamentarios. La historia de la salvación es además una historia nacional, porque lo que se narra es la sustitución de lo que fue un pueblo elegido (que se ha apartado de la recta vía) por otro (ex-gentil, pero entregado a Dios). Los ofrecimientos divinos de reconciliación y guía son rechazados e inadvertidos por el pueblo judío, pero finalmente aceptados por las naciones gentiles, que pasan a ser un nuevo pueblo judío, el de los cristianos, el verdadero pueblo elegido y únicos capaces de reconocer en Cristo al Mesías redentor, aquél a quien los judíos habían rechazado precipitadamente. En esta concepción conflictiva podemos rastrear los ecos de Tertuliano, cuya obra Gregorio de Elbira conocía muy bien.

---

368 A esta concepción ideológica se le puede llamar «historismo»; *vid.*, PIOTROWSKI, R. Z., «San Agustín y los orígenes de la civilización latina», *Augustinus* XL, 1995, pp. 247-251; en especial p. 249, donde Piotrowski define el historismo como «la conciencia del nexo causal entre pasado y futuro, aceptación de la irreversibilidad del pasado, y responsabilidad al futuro».

369 LAUSBERG, H., *Manual de retórica literaria,* Madrid 1975, II p. 289. Puede recordarse pertinentemente lo escrito por este autor en relación con la tipología bíblica y a la Historia: «La aplicación de esta manera de pensar tiene especial importancia en lo que se refiere a la concepción de la historia; en esta mentalidad la historia se concibe como una serie de épocas de las que las precedentes modelan siempre a las siguientes. Además el futuro es siempre más perfecto (...)».

370 LOMAS, F. J., «Comunidades judeocristianas granadinas. Consideraciones sobre la homilética de Gregorio de Elvira» en GONZÁLEZ ROMÁN, C., *La sociedad de la Bética. Contribuciones para su estudio,* Universidad de Granada 1994 319-344; aunque ya hemos indicado más arriba otra posible interpretación, la coincidencia con la petrificación del canon de la Escritura y la mentalidad del valor legal del texto bíblico.

Los dos pueblos, judío y cristiano, son los protagonistas del drama, cuya tensión gira entre los dos goznes que son los dos Testamentos, a los que siempre se les busca conexión y mutua explicación (tipo y antitipo), considerados como las dos caras de un mismo fenómeno, que es la historia sagrada. El tiempo que el hombre va a transcurrir en el mundo venía limitado forzosamente. La empresa de la salvación se había visto materializada y centrada en la figura de Cristo, de manera que los tiempos históricos estaban terminando, porque todo confluía hacia Cristo. La segunda venida estaba cercana, el momento en el que se produciría la conversión de los judíos, y con ella el cumplimiento efectivo de los designios divinos y el final de los tiempos[371]. Para Gregorio de Elbira, la historia debe tener un final, puesto que el mundo es una realidad mortal, que se está deshaciendo ante los ojos asombrados de la generación de romanos que asistió al final de la dinastía constantinana. Todo en el mundo terreno es transitoriedad en la espera de Dios, nada hay que aprovechar de un mundo que se debate en un proceso de degeneración[372]. El devenir queda encauzado de forma constante en una tensión directa hacia Dios, que es aquí como el final del camino, el descanso y la paz, el final de la degradación y la culminación última de la historia humana en tanto que realización de los planes de Dios. Todo lo que hay en él es relegado sin ambages a la transitoriedad de una noche oscura, imagen muy simbólica que Gregorio de Elbira otorga también a la filosofía del paganismo, que no sería sino «una ciega oscuridad de errores»[373], en definitiva, de ignorancia tras la que amanecerá el reinado luminoso de Cristo. La filosofía pagana no valdría nada por sí misma, sino que sería otro enemigo que ha visto vencido el tiempo que tenía asignado en la historia[374]. El tiempo que el hombre ha de arrastrarse por el mundo, como un peregrino, es concebido como estar en un invierno, sinónimo de tribulación: *hieme i.e. mundi tribulatione*[375]. Una perpetua transición hacia un futuro mejor, situado al final de los tiempos. En Gregorio de Elbira es una preocupación constante, a juzgar por la recurrente mención a *tempus* y a *saeculum*. Podemos ver la

---

371 El tema de la escatología es fundamental en la concepción histórica del cristianismo, todavía en el siglo IV y más tarde habrá quienes esperen el fin con insitencia, *vid.* ATZBERGER, L., *Geschichte der christliche Eschatologie innerhalb der vornicänischen Zeit,* Freiburg im Breisgau, 1896, red. Graz, 1970; CHADWICK, H., *Origen, Celsus and the Resurrection of the Body, HThR* 41, 1948, 83-102; *id., Priscillian of Avila,* Oxford 1976; LENZ, Ch., «Apokatastasis», *RAC* 1, 1950, 510-516; FISCHER, J.A., *Studien zum Todesgedanken in der alten Kirche,* München 1954; FLOROVSKY, G., «Eschatology in the patristic age», *Studia Patristica* 2, 1957, 235-250; PETRY, R.C., *Christian Eschatology and Social Thought,* New York, 1956; STAEHLIN, E., *Die Verkündigung des Reiches Gottes in der Kirche Jesu Christi* I, Basel 1954; KRAFT, H., «Eschatologie», RGG 2, 1958, 7, 672-680; DELL, T.C., *Fiducia Christianorum. Studien zur Eschatologie der frühkatholischen Väter,* Heidelberg, 1959; TIMMERMANN, J., *Nachapostolisches Parusiedenken,* Müchen 1968; CAMPENHAUSEN, H. von, *Die Entstehung der chrisltiche Bibel,* 1968, *BHTh* 39; CROUZEL, H., «Les critique adressées par Méthode et ses contemporains à la doctrine origénienne du corps ressuscité», *Gregorianum* .53, 1972, 679-716; KLEIN, G., «Eschatologie IV. Neues Testament», *TRE* X, Berlin/New York, 1982, 270-298, con abundante bibliografía; MAY, G., «Eschatologie V. Alte Kirche», *ibid.* 299-305; GRESKAKE, G., «Eschatologie. Wissenschaftstheoretisch», *LTK* III, 1995, 859-865; HAAG, E., «Eschatologie. Tematisch-inhaltlich», *ibid.* 865-868; MERKLEIN, H., «Eschatologie. Neues Testament», *ibid.*, 868-872; MAIER, J., «Eschatologie. Judentum», *ibid.*, 872-873; con abundante bibliografía.

372 *De fide Prefacio,* 40: *Huius mundi quae distruitur.*

373 *Epit*. V, 3.

374 Gregorio de Elbira hubiera llegado a estar de acuerdo con su homónimo Gregorio Magno, cuando éste desaprobaba que de los mismos labios salieran alabanzas a Cristo y a Júpiter; también es muy conocido el sueño de san Jerónimo (contemporáneo estricto del obispo bético), mediante el cual Dios censuraba sus gustos ciceronianos; *vid.* JONES, A. H. M., «El transfondo social de la lucha entre el paganismo y el cristianismo», en MOMOGLIANO, A., *et alii*, *El conflicto entre el paganismo y el cristianismo en el siglo IV,* Madrid 1989, p. 34.

375 *Epit*. IV, 14.

mención a los *tempora futura*, que son los tiempos de la promesa y de la redención, se trata del *nouissimus* o *proximus tempus*, donde culminará el plan mesiánico, con el triunfo de *ueritas* y de *iustitia*, donde triunfará el *regnum dei* y el *futurum iudicium*. Esto ocurre frente a un tiempo ya derogado, que es el *tempus iudaeorum*, el tiempo de Jerusalén, la ley y los profetas. Es la culminación de la historia soteriológica del hombre, estos *tempora* vienen asociados con la virtud y la justicia. El mensaje temporal de la Biblia es doble, así como hay un sentido literal y otro espiritual, hay un sentido perecedero (*temporale*) frente a otro superior (*aeternum*). La victoria segura es la de Dios, pese al dominio temporal de las *saeculares potentiae*, en un tiempo de maldad (*iniquitate saeculi*). Hay una correspondencia entre *saeculum y caro*, lo terreno lleva a la *cupiditas saeculi*, y a los *saecularia et turpissima uitia*. Las *diuitiae*, *potentiae* y *ambitiones* llevan el predicado de *saeculares*. El *saeculum* es una verdadera noche de los tiempos (*nocte saeculi*). Es el mundo temporal controlado por el demonio: *diabolus in saeculo tyrannidem exercet*, que será juzgado (*iudicaturus*) por Dios, al final del tiempo material (*in fine saeculi*), aunque mientras tanto haya que soportar las *persecutiones saeculi*[376]. Lo que es cierto es que en la Biblia se habla en clave de futuro: *scriptura enim diuina futura, non praeterita indicabat*[377].

La fugacidad de las cosas del mundo, de lo material lo proyecta directamente hacia Dios y las realidades celestiales, verdadera patria del hombre que vence los vínculos terrenos, esto es, carnales. Vivir en el mundo es para el Eliberritano vivir en un constante invierno, como hemos dicho. De ese frío y crudo invierno se espera pasar a una feliz primavera que comenzará con la venida del reino de Dios y su triunfo final. Gregorio de Elbira está asimilando el ciclo biológico a la escatología, busca un buen efecto en su auditorio y recurre, en su comentario al Cantar de los Cantares, al recurso literario de la analogía, para hacer una comparación entre la Iglesia y la tórtola, el ave que se presenta en primavera después de haber estado oculta en invierno:

> *Verum quod turturis genas ecclesiae comparauit, de qualitate auis congrua similitudine euidenter expressit; haec enim auis hieme absconsa est, sed uerno tempore procedit, uariis et discoloribus plumis pennisque vestita est; sic ecclesia absconditur quidem persecutione hiemis et iniuria tempestatis, quia «Fides multorum et caritas refrigescit», sed post hanc ut dixi persecutionem et tempestatem quasi iam in uernum tempus, domini scilicet aduentu, diuersarum gentium et nationum populis uelut plumis pennisque uestita uariis monstratur*[378].

Este invierno tempestuoso no es sino la época del Anticristo y de la persecución, parece aludir con esta tempestad mística, a la tempestad religiosa y política del arrianismo y del

---

376 La demonología es otro de los puntos que experimenta un gran desarrollo en la época patrística precisamente en conexión con estas especulaciones, *vid*. RUSSEL, J.B., *Satanás. La primitiva tradición cristiana*, México, FCE, 1986, del mismo *El Diablo: percepciones del mal desde la Antigüedad hasta el cristianismo primitivo*, Barcelona, Laertes, 1995.

377 *Tract*. VI, 8.

378 *Epit*. II, 33, 250-254: «Pero, al comparar las mejillas de la tórtola con la Iglesia, gracias a la exactitud de la comparción ha hablado claramente de la cualidad de esta ave; pues la tórtola durante el invierno está escondida, pero durante la primavera sale, vestida con sus alas y plumas de varios y diferentes colores; así la Iglesia se esconde en el invierno de la persecución y en el temporal de la adversidad, porque *la fe y la caridad de muchos se enfría*, pero pasados la persecución y el temporal, y llegada ya la primavera, esto es, con la veniudad del Señor, se muestra como vestida de plumas y alas de varios colores con los pueblos de las diversas gentes y naciones».

inmediato post-arrianismo. Confía en el devenir histórico, que le ha de llevar a Cristo, a la victoria sobre la transgresión y a la restauración. Aquí vemos, pues, como además de una idea lineal de causalidad histórica tenemos un carácter cíclico no desdeñable, cuando termine el invierno de la persecución, se renacerá en una primavera mesiánica, en la vuelta al Creador y a la restauración del orden con el fin de la maldad sobre el mundo. Es una estructura circular junto a la estructura lineal[379].

Para Gregorio de Elbira hay pues una estrecha relación, histórica, entre el Antiguo Testamento y el Nuevo Testamento. El Nuevo Testamento está en el interior del Antiguo que le prefigura. El Iliberritano sigue la exégesis que ha aprendido de Cipriano y de Tertuliano. Aquí es importante comprender la metáfora introducida por Gregorio de Elbira sobre la duración. La lectura alegórica se encuentra sometida a un ritmo de oposición binaria. A los periodos de oscuridad suceden los de iluminación. Gregorio de Elbira, al igual que Ambrosio utiliza el *Cantar de los Cantares* (y recordemos que el obispo hispánico es su primer comentador conocido en el occidente latino) para demostrar que Cristo desea que se emprenda su búsqueda. Esta teología, de corte arcaizante, se desarrolla en medio de una tensión confrontada de oscuridad/luz. El encuentro con Cristo es una unión mística, expresado con metáforas de nupcialidad. No se trata sólo de una exégesis lineal. Hay toda una imagen del mundo, del destino del hombre y de su relación con Dios.

Los conceptos de temporalidad y carnalidad aparecen unidos. El mundo cotidiano queda caracterizado como fuente de inquietud, de persecución y tribulación, tormenta invernal o noche oscura en que hay que esperar bajo la protección de la cruz[380]; por el contrario el reino venidero es la redención y la inmortalidad. Para nuestro predicador, este fin del mundo también aparece anunciado muchas veces en el Antiguo Testamento, y no es un acontecimiento triste, sino necesario y esperado. El mundo es mortal y tiene un final. En la descendencia de Abraham se prefiguraba la consecución de la redención y por consiguiente el final de los tiempos históricos:

> *Filius autem Sarrae, qui in senectute repromissus et datus est, hoc indicauit, quod in ultima saeculi senectute ecclesia uerbo dei conciperet <et> haberet ingenum populum Xpistianorum, qui heres esset repromissae hereditatis id est caelestis regni futurus*[381].

La última edad del mundo, la culminación de los tiempos históricos, pertenece a los cristianos. Ese tiempo estaba llegando, con la conversión vendría también el final de los tiempos. El Eliberritano concibe así la tensión histórica en términos tripartitos: Antiguo Testamento, Nuevo Testamento y gloria futura. Con la conversión de gentiles y del último resto de los judíos, que han de creer en los últimos tiempos[382], empezará a vislumbrarse el final de la oscuridad

379 *Vid.* asimismo. GURIÉVICH, A., *op. cit.*, p. 33.

380 *Tract*. III, 24.

381 *Tract*. II, 30, 249-254, «El hijo de Sara, que fue prometido y concebido en la vejez, indicaba que en la extrema vejez del mundo la Iglesia concebiría por la palabra de Dios y daría a luz al noble pueblo cristiano, que sería el heredero de la herencia prometida, esto es, del reino celestial».

382 *Tract*. VII, 19, 158: *in nouissimis temporibus sub Elia ex Israhel creditura est*. He aquí otra clave para entender el papel relevante de los judíos en el siglo IV. No solamente se les entiende como teológicamente culpables, sino que además deben llegar al arrepentimiento y la conversión, y como todavía en este momento se espera una escatología inminente, se ve en los judíos una dificultad para la llegada del Reino de Dios y de la segunda venida de Cristo, de ahí el esfuerzo en su conversión, aunque tenga que hacerse coercitiva, *vid. infra* n. 407.

nocturna, y el inicio del día a través de la revelación evangélica (encubierta bajo el velo tipológico y alegórico) que supone un verdadero amanecer:

Diem hoc loco euangelium dicit, quia lux Christus apparuit[383].

Es evidente el simbolismo de la luz, que siempre aparece asociada a Dios y su oposición a la oscuridad que siempre aparece en relación con el mal y al error. El Evangelio es la luz y las doctrinas del mundo son ciega oscuridad de errores, es un lugar común en Gregorio de Elbira, que encontraremos igualmente en el pensamiento cristiano[384], en especial en los escritos de influencia origenista, y no cabe duda de que la exégesis gregoriana tiene mucho de técnica origenista[385].

No es de extrañar este desapego por lo material y mundano. Esta especie de traición al mundo del día a día, es comprensible mientras que para Gregorio de Elbira el mundo esté sometido momentáneamente a la rígida tiranía del demonio, alegorizado desde antiguo en la figura del Faraón:

Pharaonem autem diabolum esse nulla est dubitatio, quia sicut Pharao in Aegypto, sic diabolus in saeculo tyrannidem exercet, et sicut Pharao persequebatur filios Israel, sic diabolus in hoc mundo persequitur sanctos[386].

En una época como la que vivió la generación de Gregorio de Elbira y Lucífero de Cágliari, de lucha constante entre posturas cristológicas enfrentadas y las injerencias del poder imperial, así como de una mundanización creciente del episcopado, con una tendencia cada vez mayor de apropiación de atribuciones civiles, la tiranía del diablo sobre el *saeculum* debía ser algo más que una expresión literaria para la predicación. Debió ser una convicción, sobre todo cuando los poderes imperiales estaban eventualmente en manos de arrianos, y el emperador entonces no era tal, sino un *tyrannus*. Efectivamente, hay que tener en cuenta la mentalidad militante de la época de Gregorio de Elbira, en medio de los conflictos doctrinales y de las concusiones del poder temporal, instrumento eventual de los heterodoxos arrianos y perseguidor de los perseverantes en la ortodoxia. De ahí también la exaltación constante que del martirio hace el Eliberritano y una renovación de la mentalidad de persecución y de escatología inminente.

En cambio, cuando ocurra la venida de Cristo, los justos recibirán los premios debidos a su merecimiento en tanto que los pecadores afrontarán las consecuencias de sus acciones. A este respecto y reflexionando sobre el pasaje del libro de Daniel, libro de naturaleza eminentemente profética y en el se narra la pretensión de Nabucodonosor de quemar en un horno a los tres

---

383 *Epit*. IV, 26: «Llama día al evangelio, porque ha aparecido la luz que es Cristo».

384 GURIÉVICH, A., *op. cit.*, 128-129.

385 MARTÍNEZ PASTOR, M., «La simbología y su desarrollo en el campo semántico de *lux* en Orígenes-Rufino», *Emérita* XLI 1973 183-208; por lo demás este campo semántico tiene raíces bíblicas y sobre todo judías intertestamentarias, *vid.* KLEIN, F.N., *Die Lichtterminologie bei Philon von Alexandrien und in den hermetischen Schriften*, Leiden 1962.

386 *Epit*. II, 25, 193-196: «No hay duda de que el Faraón es un diablo, porque la misma tiranía que ejercía el Faraón en Egipto ejerce el diablo en el mundo, y así como el Faraón perseguía a los hijos de Israel, así el diablo persigue a los santos en este mundo»; como ya hemos dicho antes, asistimos a una verdadera «satanización» de Egipto por la influencia del Éxodo.

jóvenes hebreos, Gregorio de Elbira predica que al final de los tiempos «se abre el horno del infierno y manifiesta una segunda muerte», dando a los pecadores «el fuego del infierno» y a los justos «el soplo del refrigerio»[387]. Es el momento de la reparación y del castigo. Este momento crítico se espera, no obstante, con calma y serenidad por parte de los creyentes, como la apacible llegada de la tarde y el fin del día agotador. La paz y la resurrección es lo que se anhela, como simbolizaba la paloma que hizo Noé partir del arca y que volvió con una rama de olivo al atardecer indicando que «vendría al fin del mundo»[388]. A los cristianos no les queda sino esperar a que la tormenta y tribulación del mundo temporal finalicen, bajo la protección de los brazos y sombra de la cruz, imagen muy frecuente en la homilética gregoriana, como no podía ser de otro modo[389]. El poder temporal es sólo un espejismo transitorio, que además se encuentra en fase de finalización, querer prolongar el mundo material es un error, todos los imperios de la tierra han sido previstos por Dios y todos están condenados a la fugacidad, sólo el reino celestial es el único eterno. Gregorio de Elbira conoce y participa de la teoría del dominio provisional del Anticristo sobre el mundo tal y como se recoge en el libro de Daniel 7,24, sólo para que después, en los tiempos mesiánicos, se instaure el definitivo reino de Dios, vencedor del Anticristo, restaurador de la justicia y del orden primordial. La estatua de oro que Nabucodonosor quería convertir en objeto obligatorio de culto era imagen del Anticristo:

> *Sed haec imago figuram Antechristi (-i-) proprie liniabat; ideo non tam Nabucodonossor rege uolente quam diabulo (-o-) qui in eo regnabat inperante perfecta est; ceterum Nabucodonossor quid faceret ignorabat. Aurea denique erat, quia idem Antechristus rex potentissimus huius mundi futurus est; deuictis etenim decem Romanibus regibus qui in illo tempore erunt, qui in decim cornibus Danielo (-i-) sunt reuelati, ipse solus tote orbe monarciam (-ch-)habiturus est*[390]

Es una mención a la teoría de la sucesión de los imperios, de marcado carácter lineal, finalista, escatológico y profético, que partiría en su origen de una vieja idea de raigambre griega[391] (quizá de un origen oriental más antiguo), y que se encuentra en el *Libro de Daniel*,

---

387 *Tract*. XVIII, 18.

388 *De Arca Noe,* 28.

389 El simbolismo de la cruz es símbolo por excelencia en todas las fuentes cristianas, *vid.* DANIELOU, J., *Los símbolos cristianos primitivos*, Bilbao, 1993, p. 115; pero para esta cuestión teológica sobre todo *vid.* MOLINA PRIETO, A., «Teología y espiritualidad de la Cruz en Gregorio de Elvira» *TEsp* XXVIII 7-60.

390 *Tract*. XVIII, 13, 94-102: «Por esta imagen mostraba precisamente la figura del Anticristo; por eso fue hecha, no tanto por voluntad del rey Nabucodonosor, cuanto por mandato del diablo que reinaba en él; por lo demás, Nabucodonosor no sabía lo que hacía. Finalmente, la estatua era de oro, porque el Anticristo mismo había de ser rey poderosísimo de este mundo; porque, vencidos los diez reyes romanos que habrá en aquel tiempo y que están anunciados en los diez cuernos de Daniel, él solo ostentará el poder como monarca de todo el mundo».

391 Según MOMIGLIANO, A., «Daniel y la teoría griega de la sucesión de los imperios» en la obra del mismo autor *Páginas Hebraicas,* Madrid, 1990, pp. 69-76; *id.*, «Los orígenes de la Historia Universal», en su *De paganos, judíos y cristianos*, Fondo de Cultura Económica, México 1996, 56-98; la sucesión de los imperios es determinante en el pensamiento cristiano y lugar común entre intelectuales cristianos como Minucio Félix, Lactancio, Jerónimo, Agustín, Orosio; *vid.* SÁNCHEZ SALOR, E., *op. cit.*, 231-242; la obra clásica sigue siendo la de GOEZ, W., *Translatio Imperii. Ein Beitrag zur Geschichte des Geschichtesdenkens und der politischen Theorien im Mittelalter und in die frühen Neuzeit*, Tübingen, 1958; el «milenarismo» no es ni mucho menos desconocido en la tradición pagana, *vid.* DUVAL, Y.-M., «Les douze siècles de Rome et la date de la fin de l’Empire romain, histoire et arithmologie» en *Histoire et historiographie en Occident aux IV et V siècles,* Variorum, Norfolk 1997, 239 ss.

cuyo autor es el único escritor ni griego ni romano «que utiliza la fórmula de la sucesión de los imperios como trama de la historia»[392], y que tanto predicamento tendrá en el mundo cristiano. Esta idea de *translatio imperii*, que más tarde abundó san Jerónimo y que también aparece en san Agustín, es propio de una concepción finalista del tiempo basada en la visión providencial de la divinidad y en su actuación sobre la historia universal; se trata del «despliegue del designio inicial» querido por Dios[393].

El providencialismo es un factor primordial sin el cual no podremos entender la obra del Eliberritano. Por eso mismo el tiempo no le pertenece al hombre, aun siendo protagonista esencial del mismo, sino que es cosa divina, y se escapa decidamente de la mundaneidad, hacia unas concepciones subrayadamente espirituales. La categorización temporal es en absoluto escatológica y está transida de simbolismo místico, el mismo simbolismo que inunda la obra del obispo de Elbira en todos los aspectos que queramos tratar. Esta concepción espiritual del tiempo integra al ser humano en los planes divinos preestablecidos, y le aboca directamente hacia su cumplimiento, cumplimiento que debe coincidir con su liberación final.

La tensión histórica para Gregorio de Elbira se desarrolla entre los dos goznes del Antiguo y del Nuevo Testamento. La Biblia es el libro de referencia, el primer y único libro de historia, donde se encuentra la clave de la salvación del pueblo de Cristo. Los acontecimientos del Antiguo Testamento, siendo hechos ciertos o pensados como ciertos, son además proféticos porque preludian acontecimientos futuros que han de cumplirse en los tiempos mesiánicos. Todo ello es posible gracias a la aplicación de criterios tipológicos. Hay que entender la cuestión desde la tipología, los acontecimientos y personajes del Antiguo Testamento son prefiguraciones tipológicas de los acontecimientos soteriológicos de la historia del hombre. La tipología, así como ocurría en el caso de la cronología cristiana, comporta también una filosofía de la historia.

3. ORIENTACIONES TIPOLÓGICAS EN EL PENSAMIENTO DE GREGORIO DE ELBIRA. LA TIPOLOGÍA COMO INSTRUMENTO DEL CONOCIMIENTO HISTÓRICO

El mundo de los Patriarcas véterotestamentarios representa una preocupación constante para la exégesis patrística[394]. Sabemos que la bendición de Jacob es un tema recurrente de la exégesis de tendencia alegórica a fines del siglo IV, que además sirve para explicar las raíces del conflicto histórico entre judíos y cristianos, de manera que se hiciera ver que también venía prefigurado en la Biblia. El tema es recurrente en esta época y aparece, además de en Gregorio de Elbira, en Rufino y Ambrosio[395]. En el centro del pensamiento histórico de Gregorio de Elbira nos encontramos con la figura de Abraham[396]. El mundo de los patriarcas, singularmente todo lo relacionado con Abraham es susceptible de interpretación mística. Esta lectura marcadamente espiritual no hace olvidar al Eliberritano que también existen consignadas gestas concretas, literales, pero susceptibles de interpretación figurada. San Gregorio recurre muchas veces a

392 MOMIGLIANO, A., *art. cit.*, p. 71.

393 GURIÉVICH, A., *op. cit.*, 156.

394 SIMONETTI, M., «Note su antichi commeti alle Benedizioni dei Patriarchi», en *AFLFC* 28, 1960, 405-473.

395 SIMONETTI, M., *Lettera e/o Allegoria*, Roma 1985, p. 285.

396 SIMONETTI, M., «La tipologia di Abramo in Gregorio di Elvira», *AFLFC* VI, 1985 [1986], 141-143.

la exégesis en torno a un personaje concreto, o en torno a un episodio específico de la historia sagrada (es lo que se ha llamado «*tractatus* de personaje» y «*tractatus* escenográficos»[397]). El estudio de la figura de Abraham es de gran importancia para san Gregorio, como ya ha sido señalado por Simonetti, aunque no sea el único personaje de las Escrituras susceptible de ser interpretado tipológicamente. Abraham, que llega a profetizar sobre acontecimientos futuros, es sin lugar a dudas una de las figuras más representativas dentro del pensamiento de san Gregorio de Elbira, aparece citado más de cincuenta y siete veces, y es objeto de cuatro alegorías simultáneas[398].

Se convierte en una representación de la ley y los profetas, del pueblo de Israel, del pueblo creyente y del hecho de la salvación. Así lo expone el obispo de Elbira:

> *Abraham ergo quadruplicem in semetipso figuram habens magnum diuinae dispensationis sacramentum per imaginem portendebat. Vna enim in eo erat figura legis et prophetarum, altera populi Israelis, quibus erat lex ipsa tradenda, tertia saluatoris et nostra, qui filii fidei eiusdem Abrahae per Xpistum futuri eramus, quarta populi non credentis. Proinde magna cura et diligentia aduertendum est, ubi et quando et quomodo saluatoris et nostra, quando legis prophetarum, quando credenti populo et quando non credentium Iudaeorum*[399].

Toda la historia de Abraham, por consiguiente, aparece repleta de significado, lo que cuadra bien con los gustos del obispo bético de buscar mensajes proféticos hasta en los mínimos detalles. Son múltiples y variadas las referencias tipológicas y comparativas, salpicadas por doquier. Este hecho exige del intérprete un cuidado extremo en interpretar correctamente lo que Dios ha querido decir a través de la figura de Abraham, cosa que obliga al obispo Bético a extremar su comprensión del texto bíblico, y a apropiarse de la tradición judía, para cristianizar-la, toda la Escritura habla de la salvación cristiana.

El pasaje bíblico sobre el que se desarrolla el *Tratado* II es el *Génesis* 18,1 y en él se alude una teofanía a las salidas de los caminos. Pues bien, estos caminos, en los que indudablemente tuvo lugar el hecho literalmente descrito, son además una alusión profética a la evangelización universal. Es visible aquí tanto una preocupación histórica, la de la salvación final por la evangelización, como otra preocupación, claramente didáctica y explicativa:

> *Cum itaque ad exitus uiarum ad ilicem Mambre tabernaculum Abraham habuisse referatur, ad quem omnes conmeantes refugium habebant, figura fuit,*

---

397 *Vid.* TOVAR PAZ, F. J., *Tractatus, sermones atque homiliae: el cultivo del género literario del discurso homilético en la Hispania tardoantigua y visigoda,* en *AAEF* XV, Universidad de Extremadura, Cáceres, 1994, p. 132.

398 *Tract*. II, 2.

399 *Tract*. II, 2, 9-19: «Porque Abrahán, que representaba en su persona una cuádruple figura, anunciaba en imagen el gran sacramento de la economía divina. La primera era la de la ley y los profetas, la segunda la del pueblo de Israel, a quien tenía que ser entregada esta ley, la tercera la del Salvador y de nosotros, que habíamos de ser por Cristo hijos del mismo Abrahán, la cuarta la del pueblo no creyente. Por eso hay que saber percibir con gran cuidado y atención cúando y dónde y cómo y para qué representa cada una de estas figuras, es decir, cuándo la del Salvador y nuestra, cuándo la de la ley y los profetas, cuándo la del pueblo creyente y cuándo la de los judíos no creyentes».

quod ubique et ex omnibus orbis partibus a finibus terrae concursuri essent homines ad credulitatem dei per apostolos qui filii Abrahae essent futuri[400].

En la teofanía de Mambré recurre nuestro obispo al simbolismo tradicional del árbol, asociado con la cruz y con la figura de Cristo. El empleo del símil del árbol posee una gran riqueza, tiene una vertiente triple, el árbol suele ser símbolo de la Iglesia, del bautizado y de Cristo, todo lo cual pertenece «a un mismo conjunto simbólico»[401]. Todos estos matices se conservan en el pasaje gregoriano de la encina de Mambré, marcadamente escolar y explicativo, donde el Eliberritano equipara el árbol como imagen de la cruz. Este pasaje se convierte en clave explicativa de la predicación apostólica, del sacrificio mesiánico y de la conversión final de la humanidad en pueblo cristiano como culminación de la historia universal.

Arbor autem illa crucis imaginem perspicue portabat, quae aliis dura et aspera quasi elignea uidebatur, quia illic suspensus est dominus(...)[402].

Este pasaje que tiene un carácter pedagógico[403]. San Gregorio acaba de darle explicación a la propagación del mensaje evangélico, el cual ya había sido anunciado figuradamente. Pero hay más aún, en Abraham prácticamente subyace toda la historia no sólo del pueblo cristiano ex-gentil, sino que además hay variadas alusiones al pueblo judío; no hay que olvidar que ambos pueblos son en la concepción cristiana descendientes de Abraham. La predicación está por consiguiente anunciada en *Génesis* 22, la historia de Abraham es la historia de la humanidad:

Et ideo cum iuxta uiarum Abraham dicitur habitare, uocationem gentium significabat esse futuram, utpute (-o-) cui promissum fuerat quod «in semine tuo benedicentur omnes gentes» et «pater multarum gentium» esset futurus[404].

Pero además la figura de Cristo y de la pasión aparece ya anunciada, en los encinares de Mambré con estas palabras: «Aquel árbol representaba claramente la imagen de la cruz»[405]. La cruz (*crux*), como ya hemos tenido ocasión de comprobar, es un elemento figurativo muy importante, es la esencia de la cristología, por eso aparece 63 veces en nuestras concordancias. La tienda en donde vive Abraham es la imagen de la Jerusalem terrena, residencia temporal que

---

400 *Tract.* II, 4, 27-32: «Cuando dice que Abrahán tenía su tienda en el cruce de los caminos junta a la encina de Mambré, donde encontraban refugio todos los caminantes, era figura de que en todas partes y de todos los confines de la tierra llegarían los hombres a la fe en Dios por medio de los apóstoles, que habrían ser hijos de Abrahán».

401 DANIELOU, J., *Los símbolos cristianos primitivos,* Bilbao, 1993, p. 34; el árbol tiene mucho de arquetípico y ha inspirado desde tiempo inmemorial la idea de eternidad, *vid.* BEIGBEDER, O.*, La simbología,* Barcelona 1971, p. 53 y ss.

402 *Tract.* II 7, 51-53: «Y aquel árbol llevaba en sí una imagen clara de la cruz —que a algunos les parecía dura y áspera por ser de leño—, porque en ella fue colgado el Señor (...)».

403 DULAEY, M., «Grégoire d'Elvire pasteur: la pédagogie du prédicateur dans le sermon sur l'hospitalité de Mambré (Gén. 18)», en VVAA *Vescovi e pastori in età teodosiana. In occasione del XVI centenario della consacrazione di S. Agostino, 396-1996,* XXV incontro di studiosi dell'antichitá cristiana, 2 vols., Roma, 8-11 de maggio, 1996, 743-762.

404 *Tract.* II, 7, 46-51: «Y, por eso, cuando se dice que Abrahán habitaba al cruce de los caminos, se significa la futura vocación de los gentiles, porque a él se le había prometido que en *su desdencencia serían bendencidas todas las naciones* y que llegaría a ser *padre de una muchedumbre de pueblos*».

405 *Ibid.*

fue en la concepción de Gregorio de Elbira para la ley y los profetas[406]. En la teofanía acaecida a Abraham se narra la aparición de tres figuras, una de las cuales era el Señor mismo, mientras que las otras dos representaban a Moisés y Elías (*Moyses et Eias sunt),* en los que se unen la Ley antigua (*prisca lex,* personificada en Moisés) y la revelación futura (*euangelium Xpisti).* En la filosofía de la historia gregoriana, la «conversión» de los judíos prepara la segunda venida de Cristo (*secundi adventus domini*)[407].

Todo se halla prescrito desde el comienzo, la presencia teofánica en la morada de Abraham es concebida en realidad como un indicio de acontecimientos futuros, decididos por Dios para la salvación del hombre, y que son revelados a través de este pasaje, cuya literalidad y pretendida historicidad están a salvo. No pone en duda la existencia de Abraham, su literalidad no queda anulada por el sentido místico que emana, el cual no obstante es muy fuerte y anuncia la culminación del plan establecido por Dios. En Abraham aparece toda la historia de la salvación, no en vano es el padre de los dos pueblos. La alegoría sobre este personaje continúa en su descendencia, cuando Gregorio de Elbira comenta el pasaje del *Génesis* 21 9- 10, el cual ya había sido considerado alegóricamente por san Pablo sentando las bases de la interpretacion alegórica cristiana[408]. Si examinamos el entorno de Abraham observaremos que Isaac e Ismael son expuestos como los *typoi* del pueblo creyente y del pueblo judío, respectivamente. Su esposa Sara preludia la Iglesia y la esclava Agar simboliza la sinagoga. Cuando Sara hace expulsar a la egipcia Agar hacia el desierto y abandonarla a su suerte, el Eliberritano se encuentra ante la necesidad de explicar un comportamiento indigno, moralmente reprobable, ejecutado por la propia esposa de Abraham. No puede entenderse de otra manera sino mediante una explicación alegórica, de lo contrario sería impiedad. Sara ordenó la expulsión de Agar y su hijo pero la injusticia aparente había sido dispuesta por Dios:

> *Quod quidem non leutitate aliqua uel zelotypiae spiritu accensa Sarra hoc dicit, ut ancillam cum filio suo, quem pridem sibi ipsa adoptauerat in filio, iuberet expelli, sed spiritu prophetiae inpulsa(-m-) utrasque res pro tempore, pro causa, pro typo futurorum consulta ratione prouidit, ut et prius (h-)ortaretur maritum de ancilla filium generare et postea ipsam ancillam cum filio suo de domo faceret extorrem (expelli)*[409].

Lo que san Gregorio ve en este extraño comportamiento es una explicación en clave alegórica. Los individuos de este pasaje son tipos, figuraciones de lo venidero, cumplimentado en el Nuevo Testamento. Sara es la imagen de la Iglesia y su descendencia es imagen del pueblo de los creyentes[410]. Agar en su servidumbre simboliza la sinagoga atada por sus pecados e Ismael, su hijo, es la alusión al pueblo judío:

---

406 *Tract*. II, 9.

407 *Vid. Tract*. II, 11, 78-84.

408 *Gálatas* IV, 24.

409 *Tract*. III, 4, 31-39: «En realidad Sara no dice esto por ligereza, ni arrebatada por los celos, hasta el punto de que mandase expulsar a la esclava con su hijo, al que ella misma había adoptado antes como suyo, sino que, movida por el espíritu de profecía, dispuso entonces deliberadamente ambas cosas como ejemplo y tipo de las cosas futuras, de manera que primero invitó a su marido a engendrar un hijo de la esclava y después hizo expulsar de casa a esta esclava junto con su hijo».

410 *Tract*. II, 29-30. III *passim*.

Sarra enim libera et nobilis typum habebat ecclesiae (...). Agar ergo ancilla Sarrae typum sinagogae perspicue portabit, quae filium, id est populum in seruitute peccatorum suorum generans in domo dominae suae, id est ecclesiae manere non poterat[411]

Sara, la Iglesia, es además la Jerusalem celestial; mientras tanto Agar es la Jerusalem terrena[412]. Sara engendra al pueblo espiritual, el pueblo de los creyentes; sin embargo Agar engendra al pueblo carnal, perecedero y pecador de los judíos[413]. Las vicisitudes de Agar y su hijo en el desierto también son susceptibles de una lectura espiritual, sobre todo porque en la milagrosa salvación de ambos se encuentra una de las claves para la recuperación y redención de los judíos. El llanto de Ismael, abandonado en el desierto junto con su madre Agar, provoca la intervención divina, que les salva conduciéndoles a una fuente de agua viva (*fons aquae uiuae*)[414]. Esto es interpretado alegóricamente por Gregorio de Elbira, naturalmente en clave didáctica y catecumenal, no es sino la conversión por el bautismo; el llanto del hijo de Agar es en realidad la prefiguración del arrepentimiento del pueblo de Israel:

Hoc ex persona eorum loquitur, quos ex Iudaeis in Xpisto esse credituri (-os) quique (quosque) flentis (-es) peccata sua et per paenitentiam praeteritorum gestorum, quibus se retro errasse cognouerunt, ad Xpistum conuersi precem lamentabilem facientes exaudientes a deo esse significabat ut aperiens «oculos cordis» eorum, ut uideant fontem aquae uiuae[415].

El carácter simbólico del agua es omnipresente en el texto bíblico, y en tanto que elemento purificador se encuentra incluso en el paganismo, podemos decir que es un universal cultural. La fuente de agua viva a la que son conducidos para su salvación es alegoría clara del bautismo, tema crucial en el imaginario cristiano y parte integrante de su repertorio de símbolos[416], que es efectivamente una imagen bíblica de larga tradición[417].

El tema de la regeneración por las aguas bautismales está muy presente en el Eliberritano y además en esta ocasión ha empleado la imagen de la *fons aquae*, una de sus imágenes exegéticas más queridas, citada constantemente en el texto gregoriano. La salvación del pueblo judío es

---

411 *Tract*. III, 5, 39-46: «Sara, libre y noble, era tipo de la Iglesia (...). Agar en cambio, esclava de Sara, era claro tipo de la sinagoga, que al engendrar un hijo, esto es, un pueblo en la esclavitud de sus pecados, no podía permanecer en la casa de su señora, esto es, de la Iglesia». Éste es otro razonamiento que conduce al antisemitismo sin que la historicidad de las comunidades judías se interponga. Se trata de un debate teológico.

412 *Tract*. III, 8.

413 *Tract*. III, 14.

414 *Tract*. III, 26.

415 *Tract*. III, 25, 202-207: «Esto lo dice representando a aquellos de entre los judíos que habían de creer en Cristo; y significa que, llorando sus pecados y haciendo penitencia por sus acciones pasadas, por las que reconocieron haber errado hasta entonces, convertidos a Cristo con súplicas de dolor, tenían que ser escuchados por Dios; y, abriéndoles *los ojos del corazón*, para que vieran la fuente de agua viva». Estamos una vez más ante el problema de la escatología.

416 DANIÉLOU, J., *Los símbolos cristianos primitivos*, Bilbao, 1983, p. 41, hace notar la profunda carga simbólica y ritual del agua en el ámbito del judeocristianismo: «En un sentido profano designa el agua de manantial. En sentido bíblico, designa a Dios como fuente de vida. En fin, en sentido cristiano, simboliza al Espíritu Santo».

417 COCAGNAC, M., *I Simboli Biblici. Lessico teologico*, Bologna, 1993, 97-128.

parte integrante de la escatología de Gregorio de Elbira, se producirá al final de los tiempos y marcará el cumplimiento definitivo de los planes de Dios, la idea de lo que en la homilética gregoriana se consideraba como final de la historia. Por eso reviste tanta importancia la figura de Abraham, en quien se centra la historia tanto del pueblo judío como del pueblo cristiano, siendo Abraham antepasado común de ambos. Los destinos gloriosos del pueblo cristiano ya estaban preanunciados en la historia de Abraham[418], pero también la redención de al menos una parte del pueblo judío que a partir de entonces se uniría al pueblo de Cristo[419].

Los destinos de los dos pueblos están prefigurados en Abraham (y su entorno), que para Gregorio de Elbira supone el *typos* más importante existente en el Antiguo Testamento, en él cristalizan la historia de los pueblos judío y cristiano y todas las incidencias de la salvación. Pero no es el único *typum* que anuncia la verdad evangélica. La significación alegórica también inunda la historia de José y sus hermanos (narrada en *Génesis* 39,1), como se deja ver a lo largo de todo el *Tratado* V. La historia de José narra las incidencias de un joven virtuoso injustamente acusado; para Gregorio de Elbira hay un paralelismo innegable con la figura de Cristo. De nuevo el Antiguo Testamento sirve para interpretar la historia en términos cristológicos:

> *Vnde et Ioseph iste aduliscens (-e-) et (H-) Ebraeus tipum (-y-) Xpisti habens, generosus de patre, generosior de innocentia, ob inuidiam reuelationis distractus (H)ismaelitis a fratribus, in domum deuenerat hominis Aegyptii*[420].

Aquí comienza el paralelismo con Cristo: la bondad injustamente castigada. Los paralelismos biográficos entre José y Cristo son expuestos por Gregorio de Elbira, mediante analogía, para aleccionar a sus fieles, hay tanto una intención escolar de recta exégesis como una intención didáctica y aleccionadora. José es en todo la figura de Cristo (*per omnia hic Ioseph figuram saluatoris*), ambos fueron «traicionados», José por sus propios hermanos y Cristo por los judíos (que eran sus hermanos según la carne), la comparación es evidente (*sic a fratribus distractus est, sicut Xpistus a Iudaeis, secundum carmen fratribus*)[421].

Todos los acontecimientos biográficos del joven José resultan por tanto, y desde la óptica gregoriana, prefiguración de la vida de Cristo, y por tanto, no hay que pasar por alto ni el más mínimo detalle, pues todo está escrito en clave tipológica. Los acontecimentos de la vida de José van a ser explicados en clave cristológica. Una vez hecho esclavo, sufre los requerimientos por parte de la esposa de Putifar, que deseaba su corrupción. Gregorio de Elbira ve aquí una prefiguración de la sinagoga que tanto combatió al mismo Cristo. Por eso

> *Mulier itaque illa figura erat synagogae, quae saepe, sicut scriptum est, mechata (-oe-) est «post deos alienos»*[422].

418 *Tract*. III, 30.

419 *Tract*. III, 31, 254-257.

420 Tract.V, 3, 24-28: «Así José, aquel adolescente hebreo que prefiguraba a Cristo, noble por su linaje y más noble aún por su inocencia, vendido por sus hermanos a unos ismaelitas por la envidia que suscitaban sus sueños, acabó en la casa de un egipcio».

421 *Tract*. V, 18, 157-169.

422 *Tract*. V, 19, 173-174: «Aquella mujer era así figura de la sinagoga que muchas veces, como está escrito, cometió adulterio *yendo en pos de dioses extraños*».

Siendo la vida de Cristo fuente de salvación para los creyentes, en la historia de José debe haber menciones a la futura redención, así lo cree Gregorio de Elbira, y decide exponer a sus fieles cuáles son las alusiones figuradas que encuentra. La túnica de varios colores que porta José es en realidad un signo profético que insinúa la variedad de naciones y pueblos que habían de convertirse al mensaje divino:

> *Sed quia dixi hunc uenerabilem patriarcahm Ioseph typum Xpisti in suis actibus praetulisse, debemus utique singulis singula comparare, ut cum uniuersis uniuersa conueniant: primum, quod pater eius Iacob tonicam (-u-) eius quasi dilecto filio de diuersis coloribus fecit. Sed quid haec uarietas indicat nisi uariarum gentium nationes in Xpisto credituras corporique eius per fidem adunandas? uarietas enim tonicae (-u-) Ioseph diuersarum, ut dixi, gentium in Xpisto credentium nationes, diuersorum etiam meritorum ac uaria carismatum (-h-) dona in ecclesia conuenientium per imaginem indicabat*[423].

Cualquier detalle, pues, es pura analogía con la vida de Jesús, que ya aparece anunciada tras de apariencias que encierran significados ocultos. No falta tampoco la mención a la historia final de los pueblos judío y cristiano, al igual que hace Gregorio Bético en la exégesis de la figura de Abraham. Esta vez la alegoría es diferente, pero se llega a la misma conclusión. Arrojado José a la cárcel contra toda justicia, comparte la compañía de dos eunucos, los cuales figuradamente son los dos pueblos, judío y cristiano, sobre los que se va a profetizar.

> *Qui utique duo spadones duorum populorum figuram euidenti rationi liniabant, qui conclusi sub peccato Adae et rei transgressionis atque obnoxii tenebantur*[424]

Ambos eunucos constituyen un aviso de lo que ha de ocurrir, José les profetiza que mientras uno se salvará, otro morirá en la cárcel:

> *(...) quibus somnia interpretatus ostendit, quod pos triduum alter eorum ministerio suo rediturus esset, alter sententiam mortis exciperet*[425].

De igual manera el pueblo judío debe perecer, mientras que el cristiano debe salvarse[426]. Los paralelismos siguen todavía, José es rehabilitado y sacado de la cárcel, consiguiendo además mejorar su situación ventajosamente. Diversos signos aluden entonces decididamente a la figura

---

423 *Tract.* V, 14, 123-132: «Y, ya que he dicho que el venerable patriarca José había anticipado en sus acciones la figura de Cristo, debemos comparar cada una de las acciones de uno con las del otro, para ver la total correspondencia entre ellas: primero el hecho de que su padre Jacob le hiciera, como a hijo predilecto, una túnica de varios colores. ¿Qué indica esta variedad sino las diversas naciones gentiles que habían de creer en Cristo, y que habían de ser agregadas a su cuerpo? La policromía de la túnica, como dije, indicaba por medio de una imagen estas diversas naciones gentiles que creen en Cristo, así como los diversos dones de los méritos y carismas que concurren en la Iglesia».

424 *Tract.* V, 24, 211-214: «Estos dos eunucos representaban de manera evidente la figura de los dos pueblos, cautivos bajo el pecado de Adán y sometidos a la realidad de la transgresión».

425 *Tract.* V, 23, 208-211: «...al interpretar sus sueños, que pasados tres días, uno de ellos sería restablecido en su oficio, mientras que el otro recibiría sentencia de muerte».

426 *Tract.* V, 25.

de Cristo. Cuando José se hace digno de la carroza y del pregonero, no hace sino prefigurar el carro celestial de Cristo; el pregonero es la imagen de Juan el Bautista, predecesor y anunciador del salvador[427]. Como vemos, José va recibiendo unas distinciones susceptibles de ser interpretadas como signos regios, y por lo tanto paralelizables con Cristo, el verdadero monarca celestial. No sólo subyace aquí una filosofía de la historia, hay también una sacralización del poder. Así es comprensible la etimología del nombre dado por los egipcios a José, Somtofanec, cuya etimología interpreta san Gregorio como *saluator mundi*[428]. También el hecho de recibir el anillo real y otros signos de poder prácticamente regios suponen comparación con los acontecimientos biográficos de Cristo, de quien repetidamente se ha dicho que es figura:

> *Habuit Ioseph anolum (-u-) regalem; sed et Xpistus principalem fidei anolum (-u-) tenet, quo credentes animae salutis signo signantur. Indutus est Ioseph bissus (byssum) et stolam; sic et Xpistus carnem sanctam bisso (-y-) splendidiorem et stolam inmortalitatis in resurrectione adsumpsit, sicut ipse dixit: ut pater in se uitam habet, sic et filio uitam debit habere in se*[429].

Esto es una formulación de la nueva filosofía de la historia acuñada por el cristianismo, todo lo veterotestamentario es prefiguración y aviso de lo neotestamentario y tiene la única razón de ser que la salvación de la humanidad. Vemos además una conceptualización clara de las categorías de poder al representar a Cristo con apariencia regia. La historia del pueblo cristiano no se entiende sin su gran antagonista: el pueblo de la sinagoga. La casa de Israel aparece asimismo prefigurada en el arcano bíblico.

El paralelismo se hace más acusado cuando se alude a que José, ya en definitiva buena situación, eligió la mejor tierra de Jesén para sus hermanos. Gregorio de Elbira ve aquí una alusión a la tierra de promisión, que ha de llegar para todos los buenos al final del mundo y con el triunfo del reino de Dios. Cuando José abastece a sus hermanos apartándolos del hambre, se quiere decir, espiritualmente, que el hambre es el deseo de justicia y de bien, completamente ausentes si no es por Cristo. Estos pasajes desde luego tienen una lectura escatológica, pues se prefigura no sólo la vida de Cristo, sino también el destino del mundo. El ejemplo de los dos eunucos es claro, pero más aún lo es la alusión a partición de la tierra hecha por José y a la mención de que éste abastece a sus hermanos de víveres para que no pasen hambre, hambre que es una alusión espiritual entendible como la escasez de Dios:

> *Fames autem illa, quae fuit super omnem terram, diximus iam quod famem significabat diuini uerbi et iustitiae futuram temporibus Antechristi (-i-)*[430].

---

427 *Tract*. V, 27.

428 *Tract*. V, 28.

429 *Tract*. V, 31: «José tuvo el anillo real; y también Cristo tiene el anillo regio de la fe, con el que las almas de los creyentes son selladas con el signo de la salvación. José fue vestido con lino fino y estola; así también Cristo en su resurrección asumió una carne santa, más esplendorosa que el lino fino, y la estola de la inmortalidad, como Él mismo dijo: *Como el Padre tiene vida en sí mismo, así también le ha dado al Hijo el tener vida en sí mismo*».

430 *Tract*. V, 33, 280-283: «Aquella hambre que hubo sobre toda la tierra, dijimos ya que significaba la futura hambre de la palabra divina y de la justicia en los tiempos del Anticristo».

La técnica exegética del Eliberritano pretende haber extraído la significación profunda y oculta de estos pasajes, presentándoselos a sus fieles como sombra de lo venidero y profecía de futuro. Ahora se comprueba fácilmente hasta qué punto se entiende como cierto que en las Sagradas Escrituras se contiene la verdad velada de los acontecimientos futuros y que tales acontecimientos precisan ser sacados a la luz por el laborioso estudio del exegeta. Hemos expuesto los ejemplos más palmarios y los que más influencia tienen en el pensamiento eliberritano tal y como lo conocemos hoy. *Abraham* y *José* son los pilares de la explicación del devenir de los pueblos judío y cristiano, devenir que está íntima y absolutamente asociado con el propio destino del mundo.

Del texto bíblico se extraen explicaciones para la historia universal, que es genuinamente soteriológica, y para la inteligencia de las verdades de los misterios de la fe, prefigurados igualmente en las Sagradas Escrituras. Idéntica resolución se aprecia en las figuras de Jesús Nave y Raab, de Moisés, Sansón, Gedeón y de Noé, bien estudiadas por el Eliberritano. La historia de Moisés se explica sobre la base de la analogía cristológica[431]. La historia de Jesús Nave y de Raab aparece en el *Tratado* XII; aquí expone Gregorio de Elbira en sentido espiritual un episodio de *Josué* 2,1. en el que se habla de una exploración desde Satten. En esta ocasión Moisés (cuya aventura abandonado por su familia río abajo en el cesto y recogido por los egipcios había sido interpretada por Gregorio de Elbira como un episodio mesiánico en el que Cristo es abandonado por los judíos y aceptado por los gentiles) no es la figura de Cristo, sino Jesús Nave. Esto no es sorprendente porque un mismo personaje puede tener distintas figuraciones según las circunstancias, y no parece una práctica muy sistemática. En el caso de Jesús Nave se da además la circunstancia de la homonimia. Para Gregorio de Elbira, también representaba la figura de Cristo[432]. De nuevo nos encontramos ante la necesidad de emplear el método alegórico para la eficaz interpretación del texto bíblico, en el que literalmente se alude a la exploración de Jericó ordenada a dos hombres por Jesús, hijo de Nave. Inmediatamente el obispo de Elbira comienza a desvelar a sus fieles los significados ocultos del texto. Llegados a Jericó, nadie a excepción de la prostituta Raab da cobijo a los dos exploradores. Raab se va a convertir por ello en la imagen del futuro pueblo elegido, de la Iglesia (*Haec itaque Raab etsi meretrix dicta est*), el final del mundo se prefigura de esta manera en el esquema histórico finalista de san Gregorio, la iglesia está reservada para *vivir (ad uitam est reseruata*[433]*).*

El hecho de dar cobijo a los dos exploradores es algo trascendentemente importante, ya que son pensados enseguida como una alusión figurada a las Escrituras, cosa que expone muy elocuentemente el Eliberritano:

> *Sed qui sunt isti duo speculatores nisi duo testamenta legis et euangeliorum, quorum praecepta speculantur omnem terram, id est uniuersam carnem in legis et fidei gratia constitutam, quia caro terra imaginaliter nuncupatur, quam dominus in hereditatem (-ae-) promissam credentibus est in prima resurrectione redditurus?*

---

431 *Tract.* VII 16, 132-139: «Por otra parte, la cesta en que fue colocado el niño y puesta a la orilla del río, era una figura clara del pueblo santo. Pues la cesta [*tibin*] es un tipo de recipiente a modo de arca, tejido con ramas silvestres; unos traducen la palabra hebrea por caja, y otros cesta, nosotros preferimos, como ya he dicho, llamar arca al recipiente, porque allí estaban todos los decretos de la ley, restaurados en Cristo».

432 *Tract.* XII, 2.

433 *Tract.* XII, 7, 40-44.

Hos ergo speculatores, id est legem et euangelium nulla alia domus quam ecclesia ex gentibus uenies recipere et conseruare meruit, quia qui praecepta legis seruauerit, ipse conseruatur ad uitam[434].

Jericó es interpretada aquí como la imagen del mundo, y su rey como la del diablo, de nuevo hay una alusión al poder temporal del Anticristo. Es el ambiente hostil por donde han de moverse los dos exploradores, y del que se ocultan en casa de Raab. Como quiere exponer claramente el Eliberritano. Mientras que los dos exploradores son *typoi* de los dos testamentos *(duos uiros istos duorum testamentorum figuram habuisse*), el rey de Jericó alude directamente al Anticristo:

(...)regem autem Hiericontis (Hieroico) diaboli similitudinem indicasse, qui hostis est noui et ueteris testamenti et omnis sanctus semper est persequutus (-cu-)[435]

Para Gregorio de Elbira todos los pasajes bíblicos son distintos entre sí y narran acontecimientos diferentes, lo que explica la variedad de figuras, pero al mismo tiempo todos tienen un metasignificado coincidente tras las apariencias de la literalidad. El significado profundo deliberada y providencialmente dispuesto por Dios subyace en toda la narración y no sólo para prefigurar el Nuevo Testamento, sino para ilustrar a los fieles enseñanzas doctrinales relativas a la fe y a la Iglesia. De igual manera que en Jesús Nave la homonimia era indicio de su analogía con Cristo, así también ocurre en el *Tratado* XIX con Jesús de Josedech, sumo sacerdote, y paralelizable con Jesucristo, también sumo sacerdote de Dios[436]. Pero asimismo el tipo de Cristo se encuentra en un personaje como Gedeón, así lo ilustra el *Tratado* XIV referido al pasaje de *Jueces* 7,7. En este escrito homilético se sacraliza un episodio bélico, la expedición de Gedeón hacia los campamentos de Madián. De igual manera que en las explicaciones alegóricas anteriores, todos las incidencias en el episodio militar que protagoniza Gedeón son susceptibles de ser interpretados como alegorías predictorias y como confirmación de la propia fe.

Otra figura que explica la historia de la humanidad es *Sansón*[437], puesto que hablando del Libro de los Jueces, san Gregorio establece el paralelismo entre Sansón y el pueblo judío (la madre de Sansón por su comportamiento poco sensible con la divinidad sería la imagen de la sinagoga). Sansón, al matar al león alude indirectamente a la muerte de Cristo, y cuando Sansón decide, una vez que se había marchado, volver sobre sus pasos y contemplar de nuevo al león, está prefigurando el arrepentimiento de Israel y el triunfo definitivo de Cristo y su Iglesia. De

434 *Tract*. XII, 12, 82-90: ¿Y quiénes son estos dos exploradores, sino los dos Testamentos, el de la ley y el de los evangelios, cuyos preceptos exploran toda la tierra, esto es, toda carne constituida en la gracia de la ley y de la fe, porque la carne se llama figuradamente tierra, que en la primera resurrección el Señor dará como herencia prometida a los creyentes? Por tanto, ninguna otra casa más que la Iglesia proveniente de los gentiles mereció recibir y guardar a estos dos exploradores, esto es, a la ley y al evangelio, porque quien guardare los preceptos de la ley, es guardado para la vida».

435 *Tract*. XII, 18, 136-138: «(...) el rey de Jericó mostraba una semejanza con el diablo, que es enemigo del nuevo y del antiguo testamento y ha perseguido a todos los santos».

436 *Tract*. XIX, 3; *vid.* LÉCOUYER, J., «Jésus, fils de Josédech, et le sacerdoce du Christ», *RSR* XLIII, 1955, 581-601, 693-724.

437 *Tract*. XIII, *passim*.

igual manera, Noé es también el tipo de Cristo, por ser el salvador de su pueblo[438]. Toda la interpretación del obispo de Eliberri trata de establecer analogías que conecten los dos Testamentos, pero además dota a sus explicaciones de un sentido moral y místico, lo bastante explicativo con las necesidades religiosas que los creyentes necesitan comprender, como la redención y las verdades profundas de la fe.

El pensamiento de Gregorio de Elbira es claramente escatológico como no podía ser de otra manera, y con un alto contenido espiritualizante es algo que también puede verse en los ambientes litúrgicos, como en la orientación de las iglesias, que a partir del siglo IV se generaliza en orientación Este-Oeste, y sobre todo en el bautismo, con una elevada carga simbólica[439], y sabemos que el bautismo es una de las grandes preocupaciones gregorianas. Esta preocupación se encuentra fácilmente en todo el siglo IV desde la paz de la Iglesia, cuando hay que controlar la sinceridad de las conversiones desde la perspectiva de combatir a los herejes y ver convertirse a los judíos y gentiles e ingresar en la fe, pudo estimular el sentimiento escatológico y recordar las promesas mesiánicas[440]. El pensamiento escatológico y la finalidad del devenir humano se encuentran ya en los comentarios del Apocalipsis, que establecen una interpretación escatológica de la historia del destino del hombre, con el triunfo final de Cristo sobre las fuerzas del Anticristo, que había obtenido un dominio provisional sobre el mundo[441], mientras que la figura de Cristo preside la teoría de la historia y va a representar por sí sola una verdadera revolución mental a la hora de entender el devenir histórico[442].

Tenemos que concluir que Gregorio de Elbira se basa en el texto bíblico en su modo de entender el tiempo y la historia. Sólo cita el texto bíblico. Su comprensión del tiempo es lineal y finalista (hacia la salvación desde el pecado al perdón), pero también cíclica (la imagen del invierno, del pecado y de la vuelta a la primavera mesiánica). Emplea profusamente la interpretación tipológica, lo que hace todavía más fácil la conexión entre los dos Testamentos y el momento ulterior (y final-culminante) de la Historia: la redención o gloria futura, fin de la historia.

El repertorio de recursos expresivos de los que se sirve el Eliberritano van encaminados a conseguir explicar su visión programática de la historia. Como puede verse en el hecho de recurrir a la alegoría, al símil, a la analogía, a la cita de *auctoritates* (bíblicas), a las cláusulas explicativas, al tono parenético y didáctico, propio de quien emplea la segunda persona con carácter enfático y persigue una intención didáctica y moralizante. La concepción gregoriana sobre el tiempo es dinámica, lleva en sí misma su consecución. De igual manera, como vamos a ver en el siguiente capítulo, la antropología conceptual gregoriana supone una actitud dinámica. Como comprobaremos, hasta cierto punto puede trazarse un paralelismo entre las concepciones temporales y las antropológicas, ambas tienen un punto de partida material y han de culminar en la redención. Las consecuencias culturales de esta forma de argumentar son muy importantes: el antisemitismo se convierte en una especie de exigencia exegética que ya no abandonará a la historia posterior de la Iglesia, proceso que también se puede documentar por

---

438 *De Arca Noe*, 4.

439 DÖLGER, F. J., *Sol Salutis,* Münster, 1925, en concreto pp. 198-220, según RORDORF, W., «Liturgie et eschatologie», *Augustinianus* XVIII 1978, 153-161, en concreto p. 155, n. 7.

440 RORDORF, W., *art. cit.*, p. 159

441 MONACI, A., «Apocalisse ed escatologia nell'opera di Origene», *Ausgustianus* XVIII 1978 139-149.

442 FLÓREZ, R., «Temporalidad y tiempo en la 'Ciudad de Dios'», en ESTAL, G. del, (dtor.), *Estudios sobre la «Ciudad de Dios»*, vol. I, 169-185.

ejemplo en las obras de Juan Crisóstomo[443], y paralelamente la demonología (importante para explicar la presencia del mal en el mundo) experimenta un florecimiento notable, así como la concepción de la *prisca sapientiae*, clave para entender el nacimiento del tradicionalismo.

443 GONZÁLEZ BLANCO, A., «Los judíos en la predicación de San Juan Crisóstomo», *El Olivo* 7-8, 1978, 49-62.

3. El hombre

1. PRESENCIA DEL HOMBRE EN LOS PLANES DE DIOS SEGÚN GREGORIO DE ELBIRA

«¿O acaso piensas que Dios ha destinado a la muerte eterna lo que es obra de sus manos (*manuum suarum operam*), solicitud de su mente (*ingenii sui curam*), receptáculo de su soplo (*afflatus sui uaginam*), reina de su creación (*molitionis suae reginam*), heredera de su santidad (*sanctitatis suae haeredem*), sacerdote de su culto (*religionis suae sacerdotem*), soldado de su alianza (*testamenti sui militem*), hermana de su Cristo (*Xpisti sui sororem*), esposa de su Espíritu (*Spiritus sui sponsam*), esto es, a la carne)? De ningún modo»[444].

De esta manera tan intensiva, e integrando un pasaje entero de Tertuliano[445], defiende Gregorio de Elbira, en su *tractatus* XVII, al hilo de una exégesis literal de Ezequiel 37, 1-4 (en este caso no opta por la *'allegorica interpretatio'* tan característica en él), el destino del hombre hacia la salvación; Dios ha concedido al hombre la resurrección carnal en la eternidad: *aeternitate ei in resurrectione*[446]. El hombre está destinado a alcanzar el reino de Dios (*regnum dei*) en su mismidad corporal (*in eadem carne*)[447]. El mismo Cristo ha adoptado la vestidura mortal y su carne ha resucitado de entre los muertos, esta idea de procedencia paulina la hace contemporizar el Eliberritano con su exégesis de Ezequiel; la realidad tanto carnal como espiritual de Cristo, y su igualdad con el Padre, es un lugar común antiarriano sobre el que Gregorio de Elbira acaba volviendo más de una vez y que le sirve para formular su propia antropología[448].

Efectivamente, el hombre no está destinado, según los planes de Dios, ni a la muerte ni al pecado. Dentro de la lógica de una religión esencialmente soteriológica, como es el cristianis-

444 *Tract* XVII, 27.

445 *Cf.* TERTULIANO, *De Resurrectione* 9, 2, *CCL* 2, 932; el escritor norteafricano es una de las fuentes más recurridas por parte del Eliberritano.

446 *Tract* XVII, 25, 11.

447 *Tract* XVII 24, 4.

448 De Fide 6; Cristo es el protagonista central de la salvación humana y el objeto más importante de disquisición por parte de la hermenéutica cristiana de los tiempos de la querella arriana.

mo, resultaría incomprensible que la naturaleza y el destino de la humanidad no constituyeran la preocupación central. Toda generación forja una definición de lo humano que tiene mucho de asimiliación y actualización del legado precedente. Se trata de una labor propiamente receptiva, pero de la que resulta otra visión, complemento y derivación de lo anterior, con tanta novedad como continuidad. La generación de Gregorio de Elbira tiene una idea concreta de quién es el hombre, cuál es su finalidad en la tierra y su relación con Dios, idea que es receptora de una larga tradición de pensamiento antropológico cristiano. La fuente principal y cantera de ideas son, por supuesto, las obras paulinas. Pablo el Apóstol, autoridad tan querida por los Padres, considerado el máximo intérprete de la Biblia, el *grammaticus noster* cristiano como le califica san Gregorio de Elbira, ya había acuñado la nueva concepción del hombre que el cristianismo iba a defender en lo sucesivo. El ser humano parece estar muy arraigado a lo terrenal, como la realidad cruel del pecado se encarga de demostrar: «Aun queriendo hacer el bien, es el mal el que se presenta»[449], lo que de mortal tiene el hombre le arroja hacia la tierra, pero la criatura busca a su Dios en la certeza de la resurrección, y es ahí donde reside la posibilidad del hombre en ser rescatado de la muerte y el pecado: «Se siembra corrupción, resucita incorrupción; se siembra vileza, resucita gloria; se siembra debilidad, resucita fortaleza; se siembra un cuerpo natural, resucita un cuerpo espiritual. Pues si hay un cuerpo natural, hay también un cuerpo espiritual»[450]. En la doctrina paulina se encuentra formulada la antropología cristiana, convertida en patrimonio cultural y referencia última para la comunidad de creyentes, se trata de un verdadero legado doctrinal que ha heredado el cristiano en el que puede verse la noción de hombre como ser espiritual, la realidad de la carnalidad, y la crueldad del pecado, así como la actitud de vigilancia hacia lo sexual[451]. El pensamiento paulino (pero tal y como era entendido en las condiciones particulares del siglo IV) se encuentra muy presente en la obra gregoriana. En su explicación sobre la naturaleza humana, Gregorio de Elbira alude constantemente a las *'sententiae'* de forma repetitiva, apoyándose en la *'auctoritas'* de Pablo, de quien extrae el repertorio de citas cultas que sirven para apoyar su argumentación[452], en la obra gregoriana abunda sobremanera la cita de Pablo, calificado a menudo, por el Eliberritano, con el superlativo de 'beatísimo apóstol'. En el uso que Gregorio de Elbira hace del recurso expresivo que conocemos como *'sententia'*, queda clara su función probatoria y dotada de un contenido de sabiduría, que cristaliza en la profusión de citas bíblicas[453]. En el estilo literario de Gregorio de Elbira se da una continua repetición de las mismas citas a lo largo de su *'elocutio'*, de manera que le sirve para reafirmar semánticamente su discurso frente al auditorio[454].

La antropología de Gregorio de Elbira es un humanismo. Hay optimismo y confianza en el hombre, no en su mundo de alrededor, que es caduco y terrenal, sino en su destino de salvación y su dignidad de ser amado por Dios. El Eliberritano acepta el lugar común paulino, según el cual, en el ser humano se da la doble circunstancia de terrenidad y de inmortalidad, que de un lado inclina al ser humano a la carnalidad y mundanidad de sus acciones, abocándolo a la muerte como todo lo material, y de otro le orienta hacia Dios, hacia la inmortalidad. Natural-

449 *Rom*. 7, 21.

450 *ICor*. 15, 42.

451 BROWN, P., *El cuerpo y la sociedad*, Barcelona 1993, 74 y ss.

452 LAUSBERG, H., *Manual de retórica literaria* I , Madrid 1975, 358.

453 LAUSBERG, H., *op. cit.*, II p. 269.

454 LAUSBERG, H., *op. cit.*, II, p. 97: «La repetición sirve para encarecer, encarecimiento que las más veces actúa mediante los afectos, pero que también puede influir intelectualmente».

mente, Gregorio de Elbira subraya sobre todo el lado espiritual del hombre (pero no olvida el carnal), lo mundano es una lacra temporal, en tanto que la proyección inmortal del ser humano ha de acabar liberándolo de toda atadura temporal, ya que el hombre ha de ser salvado, conforme está escrito. Cristo, que habría muerto por la salvación del género humano, ocupaba el lugar central de la nueva cosmovisión. En tanto que Hijo de Dios era también Dios, pero tenía una realidad tan carnal, nacido de útero humano, como cualquiera de los feligreses de Gregorio de Elbira, y colgado su cuerpo en la cruz. Esta concepción del ser humano estaba entroncada con las teorías origenistas que flotaban en el entorno del Eliberritano, aunque lo cierto es que en la concepción antropológica de Gregorio de Elbira también encontramos formulaciones igualmente emparentadas con el pensamiento de Ireneo de Lyon, que hace más hincapié en los aspectos carnales de la resurrección[455]. Sin embargo esto no plantea un conflicto a Gregorio de Elbira, sino que llega a conciliar ambas tendencias de manera que la carnalidad humana no sea anulada, sino transfigurada y asimilada a la naturaleza divina. No hay un eclecticismo conciliador y acrítico, lo origenista y lo ireneano son el material con el que se levanta un *tertium quid*: la propia concepción que del hombre tiene el Eliberritano, algo nuevo procedente de las lecturas previas pero diferente y complementario de ellas[456].

El Eliberritano se sirve sobre todo del lenguaje antropológico origenista cuando trata de despojar determinados elementos antropomorfitas que le interesa corregir[457]. En el *tractatus* I hace un discurso programático, de antropología conceptual, a partir de la crítica a los herejes antropomorfitas, sujetos al sentido literal y que atribuyen a Dios una imagen propiamente humana. Para Gregorio de Elbira esto es confundir tanto las cualidades esenciales de Dios, como las del hombre. Cuando se quiere concebir a Dios en términos humanos y de forma corpórea, la respuesta del Eliberritano es de lo más espiritual, tanto Dios como el hombre deben ser entendidos en términos espirituales[458].

Sin embargo, no hay renuncia de la carnalidad humana, su concepto del cuerpo es doble, es mera realidad física y es también el digno receptáculo que recibe al alma inmortal, por lo que es preciso «tener presente este doble concepto de 'cuerpo' para comprender la posición de Gregorio de Elbira: una cosa es el *cuerpo*, en cuanto elementos materiales (barro, los cuatro elementos fundamentales) que concurren como causa material a la formación corporal del hombre, y otra *el cuerpo*, como resultado de la 'in-formación' (*in spiratio* la llama Gregorio) del alma sobre los elementos materiales. Gregorio no rehuye la línea ireneana por más que use términos de tipo origeniano»[459].

---

455 ORBE, A., *La Antropología de san Ireneo*, Madrid, 1969. 13, 105 y 180 entre otras, donde trata la relación del pensamiento de Ireneo de Lyon con el de Gregorio de Elbira.

456 Gregorio de Elbira expone una teoría general del hombre a partir de teorías y lecturas previas, creando algo diferente y nuevo; esto recuerda a lo dicho por I. CALVINO en *Si una noche de invierno un viajero,* Ed. Siruela, 1990, p. 284 «cada nuevo libro que leo entra a formar parte de ese libro total y unitario que es la suma de mis lecturas. Esto no ocurre sin esfuerzo: para componer ese libro general, cada libro particular debe transformarse, entrar en relación con los libros que he leído anteriormente, convertirse en su corolario o su desarrollo o refutación o glosa texto de referencia»

457 *Tract*. I.

458 COLLANTES LOZANO, J., *Gregorio de Elvira. Estudio sobre su eclesiología,* Granada 1954, especialmente «El plan de Dios sobre el hombre», 31-33 y sobre todo n.93; existe claramente la correspondencia con el pensamiento origenista por la similitud del léxico e intencionalidad teológica del Orígenes-Rufino y del propio texto gregoriano.

459 FERNÁNDEZ ARDANAZ, S., «Gregorio de Elvira o el intento de fusión de las dos corrientes fundamentales de la primitiva antropología cristiana, la origenista-alegorizante y la ireneana-hebreocristiana», en VVAA, *Historia de la Teología Española* I, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1983, p. 98.

El cuerpo humano tiene un valor propio, hay que recordar que el propio Cristo se encarnó. El tema de la carnalidad en Gregorio Bético y en las comunidades de Italia y África, está presente pues hay una vinculación en sus exégesis tipológica muy clara entre la creación del primer hombre con tierra virgen y la naturaleza del cuerpo de Cristo formado con la sangre y cuerpo virginales de María[460]. Hay, pues, una vuelta renovadora a un tema viejo, el de la carnalidad del nacimento de Cristo, viejo puesto que se había defendido la carnalidad de Cristo frente a las especulaciones gnósticas, pero ahora visto de manera nueva en medio de las relaciones tormentosas entre subordinacionistas arrianos y consubstancialistas nicenos, y recuperado por Gregorio de Elbira, pero también San Ambrosio de Milán y el autor de *Altercatio Simonis et Theophili*[461]. El cuerpo ha sido configurado por el propio Dios, y la propia condición carnal de Cristo constituye una prueba irrefutable de que la resurrección de la carne será un hecho. Pese a la carnalidad, el hombre tiende a la espiritualidad, a su búsqueda de Dios, salvo si quedara atrapado en el pecado, en cuyo caso también quedaría atrapado en las redes de la carne y sometido la tiranía de la naturaleza.

Su oposición complementaria entre alma y cuerpo se formula en términos origenistas y paulinos, la utiliza sobre todo para corregir opiniones antropomorfitas, su orientación catecumenal es muy clara, pero no lleva tal oposición a un extremo irreconciliable. La carnalidad es parte inherente en la antropología gregoriana, no es un mero lastre, ha sido querida por Dios, el propio Cristo se hizo carne. El hombre no es únicamente espiritual, de igual manera que la exégesis bíblica no lo es tampoco, nuestro obispo no renuncia ni por un momento ni al sentido literal ni a la realidad carnal.

2. MORAL ACTIVA Y REGENERACIÓN

El papel del hombre es dinámico, no se limita a la mera recepción o a ser un sujeto pasivo de la acción de Dios. Es clave en la antropología gregoriana la idea de purificación, satisfacción y superación de las culpas y de una moralidad participante. Temas recurrentes que aparecen continuamente en la homilética iliberritana son el bautismo y la penitencia. Así entra el hombre en los planes de Dios. El bautismo precisamente tiene una relevancia que no se puede dejar pasar a nuestra atención. Hay que entenderlo dentro de los «ritos de paso». Se trata de un verdadero rito de purificación, un nuevo nacimiento que llega con toda su fuerza a revestir de un carácter sacral y desprovisto de mundanidad a quien participa de él; tal cosa ya ha sido expuesta por J. Danielou[462], este autor resalta sobre todo el hecho de que los sacramentos tienen una importante función simbólica sobre la que hay que incidir si se quiere comprender verdadera-

---

460 FERNÁNDEZ ARDANAZ, S., *loc. cit.*, p. 99; MOLINA PRIETO, A., «Textos Mariológicos de Gregorio de Elvira» *ScrMar* 6, 1983, 57-103; para Gregorio de Elbira la virginidad no impide el alumbramiento ni queda destruida por éste, es una idea que comparte con las comunidades de Italia y de África, *vid.* IBÁÑEZ, J., MENDOZA, F., *María en la Liturgia Hispana*, Pamplona, 1975, p. 48, n. 73; sobre los inicios del culto mariano y su situación en el siglo IV, véase PIETRI, Ch., «Imago Mariae. Les Origines» en *Christiana Respublica. Élements d'une enquête sur le Christianisme antique*, vol. II, École Française de Rome, 1997, pp. 1391-1403.

461 RAHNER, H., *Symbole der Kirche. Die Ekklesiologie der Väter*, Otto Müller Verlag, Salzburg, 1964, en concreto «Die Gottesgeburt. Die lehre der Kirchenväter und der Geburt Christi aus den Herzen der Kirche und der Gläubigen», p. 17.

462 DANIELOU, J., *L'Entrée dans l'Histoire du Salut. Baptême et Confirmation*, París 1967; para Gregorio de Elbira, véase COLLANTES LOZANO, J., *Gregorio de Elvira. Estudio sobre su eclesiología*, Granada 1954, p. 67.

mente su funcionalidad como «*signes efficaces*»[463], susceptibles de ser explicados tipológicamente (es decir, que aparecen prefigurados en la Biblia) y en relación con una teología alegorizante como la que empleaba Gregorio de Elbira. El simbolismo del bautismo como rito sacramental está muy presente en la tradición patrística. La operatividad creadora de las aguas se conjuga con su capacidad de destrucción del mal y está simbolizando en todo momento la benéfica acción del bautismo que provoca el rescate de las manos del diablo y la pertenencia a un nuevo orden divino.

Así como la historia de salvación de la humanidad propiamente dicha empezó en la transgresión, y que la culpa ha sido heredada de generación en generación, el ser humano sólo puede librarse de esa culpa por medio del bautismo. El bautismo hay que entenderlo dentro del contexto catecumenal, se llega a él tras una preparación espiritual. La concepción de la naturaleza humana es una concepción que puede llegar a parecer negativa[464]. Pero en realidad, lo que es negativo sería la subordinación del hombre a la llamada de la tierra; por eso la moral sexual cristiana del Imperio Romano, ya en el siglo III, podría parecer restrictiva y de una conducta de continencia, que era como una declaración de independencia frente a la llamada de la tierra y por lo tanto una victoria sobre la muerte, a la vez que modelo de vida. La epigrafía funeraria de la época de Gregorio de Elbira reivindica precisamente la virginidad como valor, junto con la castidad y la pureza del matrimonio, la inocencia y la bondad, cosa que también encontramos en nuestro predicador. La evolución semántica constatable en esta época para la epigrafía funeraria es otro indicativo de la existencia de una nueva antropología conceptual entre los ciudadanos romanos del siglo IV[465].

Se ha dicho que el Eliberritano es un autor ciertamente rigorista y no se deja de poner tal cosa en relación con el concilio de Elbira, no demasiado lejano en el tiempo y celebrado en la misma sede de san Gregorio[466]. Pero también hay que ponerlo en relación, al margen de la pura preocupación teológica o doctrinal, con el continuo interés espiritualizador que se desprende de entre las líneas del obispo de Elbira. La purificación por la penitencia y por el efecto de las aguas espirituales del bautismo hacen al hombre más fácilmente asimilable a la divinidad, incluso dentro de su propia carnalidad. El ser humano es imperfecto, por ello debe caminar hacia la purificación para lograr su metamorfosis antropológica y ser digno de Dios quien está dispuesto a aceptar al hombre en cuanto se bautiza y perdonarlo por el ejercicio de la penitencia, ambos ritos públicos y de eficacia teológica probada:

---

463 DANIÉLOU, J., *op. cit.*, p. 5.

464 GIORDANO, O., *Religiosidad popular en la alta Edad Media,* Madrid, 1995, en especial 133 y ss.

465 PIETRI, Ch., «Inscriptions funéraires latines» en *Christiana Respublica. Élements d'une enquête sur le Christianisme antique*, vol. III, École Française de Rome, 1997, 1407-1468; *id.* «Épigraphie et Culture: L'Évolution de L'éloge funeraire dans les textes de l'Occident Chrétien (III-VI siècles), *ibid.*, 1491-1517; *id.* «La mort en Occident dans l'Épigraphie Latine: De l'épigraphie païnne à l'épitaphe chrétienne», *ibid.*, 1519-1542; Este dato es de suma importancia ya que pone de nuevo en evidencia el problema de la génesis de la mística de la castidad, que para Babut, op. cit., p. 60, se sitúa en el último tercio del siglo IV, pero puede que incluso antes si el tema aparece en la epigrafía y en la obra gregoriana.

466 GONZÁLEZ, S., «La disciplina penitencial de la iglesia española en el siglo IV», *RET* I, 1940-1941, 340-345; la preocupación por la penitencia pertenece al entorno intelectual y popular de la época, un contemporáneo estricto de san Gregorio, Paciano de Barcelona, dedica todo un *Sermo de paenitentibus* a la cuestión, *vid.* GRANADO, C., ÉPITALON, CH., & LESTIENNE, M., *Pacien de Barcelone. Écrits*; Sources Chretiennes, París 1995; fuera de la Península Ibérica, se encuentra muy presente en san Ambrosio de Milán que dedica toda una obra al tema, *vid.* GRYSON, R., *Ambroise de Milan. La pénitence*, Sources Chrétiennes, París 1971.

quanta clementia dei et saluatoris nostri, ut et ipsos interfectores suos, si conuersi credant et factorum suorum paenitentiam agant omnia eis delicta baptismatis gratia(-m) dignetur ignoscere[467].

Como ya se ha dicho en otras ocasiones[468], la preocupación por que los fieles entendieran estos sacramentos y cómo estos verdaderos misterios les acercaban a Dios y les alejaban de lo mundano, podría explicar plenamente la utilización de una teología alegorizante, todas las explicaciones están dentro de un contexto catecumenal. Sería la forma de hacer que los fieles intuyeran por imágenes los misterios divinos y de aclarar definitivamente, en deseo al menos, las querellas o titubeos sobre puntos oscuros de las Escrituras. La preocupación por el comportamiento moral del hombre está omnipresente en la homilética del Iliberritano, subrayando sobre todo en la humildad y sencillez de corazón, además de una actitud continente en lo sexual: *mens honesta ad custodiam corporis*[469] y desconfianza hacia la mujer. Para Gregorio de Elbira hay que evitar que en el hombre viva todo aquello que sea propio de *lo femenino*, esto es, lo pernicioso para su propia constitución, ya que a través de lo femenino opera la corrupción

(...) quod femineum et inbecillum (-m-) et fragile et pronum ad uitia habebatur, id est cupiditas, libido, auaritia, luxoria uel insania et cetera his similia[470].

Mientras que en el varón lo que se encuentra, *lo masculino*, tiene una naturaleza distinta de una feminidad enervante, en el hombre tienen lugares nobles y viriles sentimientos que las fuerzas del Anticristo desean vencer

Hoc ergo laborat diabulos (-o-), ut fortissimus (-o-) et uirili (-es) animo (-i) sensus, unde caelestia sapimus et diuina, id est rationem, prudentiam, constantiam, innocentiam et fidem in homine occideret (...)[471].

Hay, pues, una clasificación antropológica diferencial atendiendo al sexo, que puede llegar a entenderse coma una teoría de los contrarios:

---

467 *Tract* VI 24, 187-193: «¡...Cuánta clemencia, pues, y cuánta misericordia la de nuestro Dios y Salvador que incluso a sus mismos asesinos se digna perdonarles todos sus pecados por la gracia del bautismo, si se convierten y creen y hacen penitencia!».

468 Lubac, H. de: «typologie et Allégorisme» *RSR* 34 1947, 180-226; PIERRE, N., *Origène. Homélies sur Jérémie,* Sources Chretiénnes, Tomo I, Homilías I-XI, París, 1979; *vid.* las páginas de la introducción 136-150.

469 *Tract.* V, 13.

470 *Tract.* VII 10, 75-78: «Lo femenino, débil, frágil e inclinado a los vicios, como la concupiscencia, la sensualidad, la avaricia, la lujuria, el exceso y todo lo que se les asemeja».

471 *Tract.,* VII 10, 71-74: «Esto es lo que pretendía precisamente el diablo: matar en el hombre los sentidos más vigorosos y viriles con los que gustamos las cosas celestes y divinas, esto es, la razón, la prudencia, la constancia, la inocencia y la fe».

MASCULI	FEMINAE
— Ratio	— Cupiditas
— Prudentia	— Libido
— Constantia	— Auaritia
— Innocentia	— Luxuria
— Fide	— Insania

Esta enumeración de *virtutes* está muy emparentada con las virtudes cardinales de tradición clásica, con los vicios que se les oponen. Además podría parecer que se ha heredado una visión negativa de la mujer procedente del Antiguo Testamento[472], que de todas formas ya existiría en el imaginario pagano. Pero lo que se discute aquí no es una oposición entre los sexos (uno sede de virtudes y otro sede de vicios) sino la exposición de un programa de acción moral, basado en una nueva idea de virtud. Además se está forjando, justo en la época de Gregorio de Elbira, una nueva sociología del matrimonio en medio de la cristianización de la ceremonia nupcial, que lleva en sí misma un nuevo modelo de vida basado en la nueva idea de virtud[473]. La caída en el pecado, se entiende como deformación y alienación, la libre voluntad humana puede arrastrar al hombre al pecado y apartarlo del fin inicialmente querido por Dios. El pecado es la parte más dura de la carnalidad y vecino de la muerte, sin embargo la cuestión no está en oponer irreconciliablemente la carga carnal que existe en el ser humano. Lo que ocurre en esta época es que la moral de disciplina sexual no ha cesado desde el siglo III y aumenta la disposición hacia la continencia sexual, como ya se podía ver en el Concilio de Elbira, donde una parte importante de sus cánones iba destinada a las cuestiones referentes al matrimonio y a las infracciones sexuales.

Para lograr la salvación el Eliberritano propugna lo que ya parece una rígida moral de perseverancia en la *pudicitia*, y apartamiento de la *luxuria* y de la *cupiditas*[474].

472 La mujer había sido en la Biblia un ser desprotegido si no estaba integrado en el clan gentilicio, de ahí comenzó una visión de lo femenino como algo de distinto rango. Pero la «malignización» de lo femenino viene muy potenciada por esta visión simbólica de las cosas. Lo que en un determinado momento se enuncia como símbolo, poco después se afirma como algo objetivo y absoluto; *vid.* GIORDANO, O., *op. cit.*, p. 138: «Las concepciones vétero-testamentarias que hacían de la mujer casada, y especialmente de la puérpera, un ser contaminado que debía purificarse con abluciones rituales y bendiciones, junto con las normas relativas a las relaciones conyugales que confundían moral e higiene, influyeron mucho en la ética matrinonial de occidental»; la concepción negativa de la mujer ha sido heredada de la medicina pagana, *vid.* BROWN, P., *El cuerpo y la sociedad*, Barcelona 1993, pp. 21 y ss.

473 PIETRI, Ch. «IV-V siècles. Le mariage chrétien à Rome» en *Christiana Respublica. Élements d'une enquête sur le Christianisme antique*, vol. III, École Française de Rome, 1997, 1543-1569; la unión entre Cristo y la Iglesia la entenderá el Iliberritano como una unión esponsal.

474 Parece evidente que esta antropología de lucha, de desgarramiento interior, muy influida por el desarrollo de la filosofía pero tanto y más por el terrible peso del mal social contemporáneo y por la ideología dualista casi de corte «maniqueo», sirve de base a una espiritualidad que lleva a concebir el monacato comola cima de la perfección, y este rasgo de la espiritualidad católica se ha mantenido hasta el siglo XIX, el monacato es visto como un el testimonio más fiel de la vida evangélica, vid., HAUSCHILD, W.-D., *Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschcihte I. Alte Kirche und Mittelalter*, Gütersloh, 1995, en concreto el capítulo «Möchtum als wahres Christentum», 261-335, con bibliografía.

Cupiditas, *libido, luxuria, insania* son males (*uitia*) enervantes y ‘femeninos’ que hay que combartir y que se oponen a las virtudes cardinales masculinas, más activas y marciales, la *ratio, prudentia*, *constantia, innocentia* y *fides*.

La *cupiditas/ uoluptas* es el peor de los males y el más difícil de vencer (*omne enim malum facilius uincitur quam uoluptas*[475]). Su dominio es una opresión y combatirla es caminar hacia la transformación del hombre en ser libre. De ahí que en su tratamiento de la *cupiditas* no esté ausente el léxico militar:

> *Qui cupiditates uicit de peccato triumphum egit; qui cupiditates uicit uerum se Xpisti discipulum comprobauit, qui cupiditates uicit, malum humani generis sub pedibus suis iacere monstrauit; qui cupiditates uicit pacem sibi perpetuam dedit, qui cupiditates uicit, libertatem sibi, quod est ingenus difficillimum reddidit; qui cupiditates uicit, mundo ipso superior erit*[476].

La historia de José, de donde procede esta actitud dinámica y marcial contra la *cupiditas*, es el tema del *tractatus* V, resulta un alegato a favor de la «*mens honesta ad custodiam corporis*», hay una preocupación clara por la pureza sexual y la castidad frente a las seducciones de la sensualidad, el Eliberritano sabe sacarle partido exegético y así convierte en un firme valor de castidad a un atribulado José que resiste las inclinaciones de su ama, para más adelante revestirse él mismo de las vestiduras y atributos regios que le convierten en *typos* de Cristo, con lo que José abandona su posición de mero resistente para adoptar la imagen de la majestad triunfante.

La sola carnalidad conduce a la muerte. *Voluptas* tiene el predicado de mortífera e impura[477], mientras que *libido* recibe el calificativo *inimica*[478], su acción sobre la naturaleza humana es disolvente y enervante. El diablo es el verdadero enemigo del hombre, hay que mantenerse despierto, en cualquier momento puede promoverse contra el hombre la *ignorantia, perfidia, immunditia, spurcitia, auaritia, fraus, libido et omnis diabolica operatio*[479]. Precisamente el alejamiento de la libido y las demás pasiones mundanas es el camino que debe tomar el hombre para ir hacia la *uita caelestis spiritalis*[480]. A lo largo de su labor exegética pueden entreverse esas preocupaciones por la pureza corporal, así la figura de las yeguas del Faraón (éste un *typos* del Anticristo) hacen alusión a la concupiscencia en un sentido moral. La circuncisión, es en sentido espiritual, también una forma de combatir la carne y de domesticar los apetitos, además de tener una implicación espiritual prácticamente omnímoda y ser una marca que distingue al pueblo elegido.

---

475 *Tract.* V 11, 97.

476 *Tract.* V.11, 102: «Quien ha vencido la concupiscencia, ha obtenido un triunfo sobre el pecado; quien ha vencido la concupiscencia, ha demostrado ser un verdadero discípulo de Cristo; quien ha vencido la concupiscencia, ha puesto de manifiesto que el mal del género humano yace bajo sus pies; quien ha vencido la concupiscencia, se ha dado a sí mismo la paz perpetua; quien ha vencido la concupiscencia, se ha devuelto a sí mismo la libertad, cosa enormemente difícil; quien ha vencido la concupiscencia, será superior al mundo».

477 *Tract.* XVI 16, 124; *De Arca Noe* 21, 165 y 167.

478 *Tract.* V 10, 93.

479 *Epit.* II 43, 315-316.

480 *Tract.* I 24, 257.

El papel del ser humano no es pasivo, hay un ideal de *libertas Xpristiana*[481] que es activo, la caída impide la acción, la pereseverancia en la fe en la nueva moral propuesta es la liberación de la carne, la muerte y el demonio, *nos a mortuis liberauit*[482], *fauore dei ab hoste diabolo liberetur*[483], *a mundi perditione et hab aeterna morte liberetur*[484]. Es en esa libertad cuando puede tenerse noción de la *uirtus,* que es la capacidad de obrar de acuerdo a la bondad, *uirtutes bonorum operum*[485]. Tiene una vocación eminentemente activa, es calificada por Gregorio de Elbira como *inuicta*, *superna*, *magna*, *potens*, *perfecta*, y *firmior*. Se encuentra en Dios, en la Iglesia y en el espíritu. La ausencia de virtud significa, ineludiblemente, la conquista por los vicios: *steriles in uirtutibus (...) fecunda in uitiis*[486]. El efecto de la uirtus es esencialmente benéfico: *iugo subiectantes uirtutum suarum mentes pulchro decore adornant*[487].

El hombre forma parte de los planes de Dios y depende de la mediación de Cristo, Gregorio de Elbira desarrolla un planteamiento procesual y lineal, ascendente y unitivo. Se pueden reconocer cuatro fases expresadas a partir de una teología asumptiva[488]:

1ª fase de encarnación, la plasmación del cuerpo, la carne ha sido hecha por Dios y puede ser salvada.

2ª el bautismo, la regeneración simbólica a través de las aguas, una reconquista del estado original previo al pecado.

3ª unción del Espíritu, la cohabitación del espíritu y la carne, se trata de la asunción de la carne para salvarla y divinizarla.

4ª y final la resurrección, culminación de la obra mesiánica.

Destino del hombre en la antropología gregoriana

ENCARNACIÓN	CARO
BAUTISMO	BAPTISMUM
UNCIÓN DEL ESPÍRITU	SPIRITUS
RESURRECCIÓN	RESURRECTIO

Se trata de una evolución ascendente y de carácter lineal, parecida a su concepción del tiempo, también conserva su carácter circular porque de lo que se trata es de recuperar el estado de inocencia a través de un rito de paso tan simbólico como la acción del agua, por lo tanto estamos ante una restauración de las condiciones primordiales en las que el hombre vivía antes del pecado. Esto es abundar en una doble concepción, lineal y a la vez circular, del destino del hombre.

La idea que Gregorio de Elbira tiene del conocimiento humano y de las evoluciones intelectuales del razonamiento es que éstos son rigurosamente imposibles y descaminados si no se

481 *Tract.* XVIII, 21, 163.
482 *Tract.* XVIII, 20, 158.
483 *Tract.* X 6, 50.
484 *Tract.* XII 24, 176.
485 *Tract.* VII 11, 86.
486 *Tract.* XIII 5, 33.
487 *Epit.* II 39, 290.
488 *Vid.* FERNÁNDEZ ARDANAZ, S., *art. cit.*, 107-111.

cuenta con la ayuda de Dios, no obstante, de la comprensión seria y meditada de las Sagradas Escrituras depende la salvación. El conocimiento del ser humano es imperfecto y su lenguaje sólo refleja defectuosamente la enseñanza de Dios. Por eso Gregorio de Elbira se sirve profusamente del recurso de la *captatio beneuolentiae*, como excusando la deficiencia de su lenguaje humano para hablar de las cosas divinas, al principio de sus comentarios bíblicos, y también pide que se abra la mente de los fieles para que entiendan rectamente y sin mala intención lo que Dios quiere decirles a través de la Escritura y por medio de su exegeta. Dios es el único mediador entre la mente humana y el conocimiento. La herejía, para el Eliberritano, se debe al malentendido de la letra y a su interpretacion ligera, pues por una sola palabra puede contaminarse la fe, que de por sí sería sencilla y verdadera[489]. Muchas veces las palabras son defectuosos reflejos de las verdades profundas de la religión. La mente humana es defectuosa, y el academicismo inútil (el Eliberritano abomina del *academicus disputator*[490]) y por eso hay que recurrir al símbolo, para que la verdad se aprehenda más de manera intuitiva que discursiva. Tal ocurre con los nombres de Cristo (*ratio*, *uerbum*, *uirtus*, *sapientia*, *dextera*, *brachium*, *margarita*, *thesaurus*, *retis*, *aratrum*, *fons*, *petra*, *lapis angularis*, *agnus*, *homo*, *uitulus*, *aquila*, *leo*, *uia*, *ueritas*, *uita*) en *De Fide* 6 donde recurre a la comparación y a la analogía para explicar la esencia de Cristo, porque de otro modo el entendimiento humano hubiera hecho la labor estéril. Gregorio de Elbira ha tenido que apoyarse en el símbolo, y más bien intuir a Dios antes que definirlo, ya que cuando intenta definirlo con palabras *in sua definitione crescit*. No se puede definir, crece con la definición. Si las Escrituras han hablado de Dios en términos corpóreos, ha sido por darle alguna posibilidad de entendimiento a la mediocre razón humana, porque lo relacionado con Dios es en sí mismo *inestimabilis, incomprehensibilis et inenarrabilis*[491]. A través del comentario bíblico el Eliberritano consigue trasmitir las verdades de la fe de manera que resulten asimilables y comprensibles para sus fieles. La preocupación por el bautismo es eminentemente catecumenal. La noción de conocimiento también es mistérica y va unida al rito bautismal. Sólo los que ya han sido instruidos en los santos misterios, los llamados 'competentes' pueden acceder a las aguas del bautismo y llegar a convertirse en fieles, porque ya están preparados para ser hombres evangélicos[492]. Si como hemos dicho, la antropología gregoriana se puede calificar de asumptiva, también su idea del conocimiento. Se trata de un proceso tripartito. Primero, el hombre que aún no ha recibido el bautismo, recibe como catecúmeno la palabra como se recibe a un huésped (*quasi ad hospitium corporis sermo legis ingreditur*[493]), en un paso más hacia la sabiduría, el 'competente' se acerca al misterio del sacramento, que sin embargo, todavía le está oculto (*ad competentem in secreto animae quasi in pergulam lini misterium sacramenti absconditur*[494]), y finalmente, el fiel perfecto puede llegar al mayor grado de conocimiento espiritual *per uirtutum gradus* y al culmen del Espíritu Santo (*ad culmem sancti spiritus*)[495]. La actividad intelectual humana parte de la ignorancia hacia la sabiduría a

---

489 *De Fide*, 1.

490 *De Fide*, 1, 23.

491 *Tract*. I, 33, 327-328.

492 La misma preocupación y hasta la misma terminología catequética se encuentra en su contemporáneo Paciano de Barcelona, cuando habla de los *competentes* como aquellos que tras ser instruidos solicitan ser bautizados en la próxima vigilia pascual, y los distingue de los catecúmenos, *vid.* PACIANO *De Bapt*. I, 1; *Paenit*. 2, 2; *Tract*. 1, 1.

493 *Tract*. XII 22, 161-162.

494 *Tract*. XII 22, 162.

495 *Tract*. XII 22, 163-164.

partir de una tensión lineal-ascendente, muy relacionada con la actividad exegética y la distribución social del conocimiento en el seno de una fe mistérica.

En este sentido, la obra gregoriana es un verdadero testimonio de antropología, pues no en vano el hombre es en realidad el objeto único de salvación. En el conflicto dramático que se plantea a estas alturas entre Dios y el mundo corruptible, el hombre es lo único mundano que puede salvarse, si es que se regenera y proyecta hacia lo sublime esa parte de su naturaleza que le hace similar a Dios e inmortal como él, aunque hombre y Dios sean muy distintos entre sí (*institutionem longe aliam esse natura*)[496]. Como hemos dicho, para Gregorio de Elbira el hombre es dual en cuanto a su naturaleza (de un lado mortal, de otro inmortal), que no obstante, estará simpre dotada de imagen y semejanza divinas, algo que el Eliberritano se esfuerza en explicar:

> *(...) de humana imagine et similitudine disputandum est, quae senio et casu fragilissimo naturae infirmo uigore et arido uirore deformata saepe uitiatur et laeditur; sed si inuiolato et integro pudore conseruetur, beneficio dei et liberalitate resurrectionis inmortalis efficitur et in melius reformari potest*[497].

Gregorio de Elbira expresa la ambigüedad humana pensando en el hombre como semimortal (*semimortale*[498]), dotado al mismo tiempo de cuerpo, alma y espíritu (*corpore, anima* et *spiritu*), división tripartita puesta en relación con la misma tripartición de los grados de conocimiento (catecúmeno, competente, fiel) a los que hemos aludido antes. Según sus propias palabras, expresando un pensamiento tomado de san Pablo[499]:

> *Manifestum est enim tribus perfectum constare semimortalem hominem id est corpore et anima et spiritu* [500]

Naturaleza tripartita del hombre

CARO/CORPUS	ANIMA	SPIRITUS

El adjetivo semimortal es para Gregorio plenamente justificable desde el momento en que el cuerpo muere, mientras que el alma y el espíritu no. Todos los hombres (cristianos, judíos o gentiles) poseen un alma inmortal y su destino dependerá de la actitud moral de su poseedor:

---

496 *Tract*. I, 4.

497 *Tract*. I 5, 88-93: «(...) hay que discutir de la imagen y de la semejanza humana que, por el envejecimiento y decrepitud de su naturaleza, a menudo queda viciada y herida, desfigurada al debilitarse su vigor y marchitarse su lozanía; pero si se conserva en su pureza inviolada e íntegra, llega a ser inmortal y capaz de transformarse en mejor, por el favor de Dios y el don de la resurrección».

498 Esta calificación del alma como *semimortale* no puede por menos que recordar a la *media qualitas* que para el alma atribuye ARNOBIO, *Adv. Nat.* II 13, a medio camino entre la mortalidad y la inmortalidad; mientras Gregorio de Elbira nada entre las antropologías conceptuales de Ireneo y de Orígenes, Arnobio lo hace entre las doctrinas del neoplatonismo y del epicureísmo, *vid.* HAGENDAHAL, H., *Latin Fathers and the classics. A Study on the Apologists, Jerome and other Christian writers*, Göteborg, 1958, p. 31.

499 *I Tes*. 5, 23: «que todo vuestro ser el espíritu, el alma y el cuerpo, se conserve sin mancha».

500 *Tract. I* 5, 93-94: «Pues es manifiesto que el hombre perfecto, que es semimortal, consta de tres cosas, a saber, cuerpo, alma y espíritu».

Quae anima etsi mouet et mouetur et commutabilem statum ut (aut) in bono et (aut) in malo habet, tamem iam dixi inmortalis est in utroque quia aut deo semper uiuit aut poenae, deo inquam si sancta permaserit, poenae autem si peccauerit[501].

No obstante, el espíritu es don exclusivo que da Dios «por el mérito y la gracia de la fe»[502]. El espíritu «en su inserción antropológica tiene la función de mantener unidos el alma y los elementos materiales, para que el cuerpo mantenga su carácter formal de hombre»[503].

La constitución humana tiene un «carácter dinámico», el espíritu «es el medio de comunicación de las ‘especies espirituales’ (propias del Espíritu Santo), como un rastro que deja en el hombre la otra ‘mano de Dios’, el Espíritu Santo; de manera que este ‘rastro’ llegue a ser la sede donde se afincará aquel ‘espíritu salvífico’ (inhabitación del Espíritu Santo), que viene al hombre como realización y perfección del proyecto de la creación, con la nueva creación inaugurada por Cristo»[504].

El ser humano, en cualquier caso, siempre poseerá una doble naturaleza en virtud de su cuerpo de filiación mortal y terrenal (*cognatio terrena*) y de su alma de naturaleza inmortal (*spiritalis natura*)[505]. Esta doble naturaleza, que toma de san Pablo, se materializa en la existencia del hombre exterior, *de limo terrae plasmatum* caduco y carnal (apoyado de nuevo en la certeza de una aparente etimología *«ex humo homo dicitur»*[506]) y el hombre interior, *secundum deum creatum* aspirante a lo divino:

Ecce habes interiorem hominem secundum deum creatum, habes exteriorem hominem de limo terrae plasmatum; ecce habes interiorem hominem in quo Xpistus habitat, habes exteriorem homimem, qui corrumpitur et dissoluitur; ecce habes interiorem hominem congaudentem legi dei, habes exteriorem hominem, qui opera carnis desiderat; ecce habes interiorem hominem, qui aput (-d) Lazarum in sinu Abrahae refrigeratur et diuitem qui torquibatur in flamma; ecce habes eum qui ab angelis delatus est, habes eum qui mortuus et sepultus in terra dimersus est. Non enim idem est, qui mortuus in terra dissoluitur, quod ille, qui in sinu Abrahae refrigeratur: ille uiuet et loquitur et supplicia aut refrigeria sentit et patitur, hic mortuus et inmobilis, immo putredos iacet[507].

501 *Tract*. I 7, 107-111: «Este alma, aunque mueve y se deja mover y tiene un estado mudable en el bien o en el mal, es en ambos casos inmortal, como ya dije, porque ha de vivir siempre, bien para Dios, o bien para la pena; para Dios, digo, si permaneciere santa, para la pena, por contra, si pecare».

502 *Tract*. I 7, 102-103.

503 FERNÁNDEZ ARDANAZ, S., *art.cit.*, p. 102.

504 FERNÁNDEZ ARDANAZ, S., *art.cit.*, p. 102.

505 *Tract*. I 8.

506 *Tract*. I 13; esta aparente etimología es un verdadero lugar común entre los escritores latinos, se encuentra en Quintiliano, Tertuliano, Lactancio, Ambrosio o Zenón de Verona; *vid.* KOCH, H., «Zu Gregors Elvira Schriftum und Quellen, *ZKG*, Dritte Folge II, LI.Band 1932, 238-272, en particular p. 242.

507 *Tract*. I 18, 200-214: «Aquí tienes, pues, al hombre interior, creado según Dios, y al hombre exterior, plasmado del limo de la tierra; aquí tienes al hombre interior en el que habita Cristo, y al hombre exterior que se corrompe y se disuelve; aquí tienes al hombre interior que se goza en la ley del Señor y al hombre exterior que desea las obras de la carne; aquí tienes al hombre interior que, en Lázaro, es consolado en el seno de Abrahán, y al rico que es atormentado en medio de las llamas; aquí tienes al que fue llevado por los ángeles, y al que, muerto y sepultado, quedó sumergido en la tierra. Porque no es el mismo hombre el que al morir, se disuelve en la tierra y el que recibe refrigerio en el seno de Abrahán: éste vive, habla, siente y padece suplicio o refrigerio, aquél yace muerto e inmóvil, más aún pútrido».

La oposición binaria entre hombre exterior e interior es también paulina y básica para entender los presupuestos de esta nueva antropología. Por otro lado, Gregorio de Elbira pasa a considerar la imagen y semejanza del hombre con Dios. La imagen, *imago*, es la exclusión de lo corporal, de lo gravoso y caduco: *nihil in se habens corporale, nihil graue, nihil caducum*, la imagen de Dios dada al hombre se refería a la inmortalidad de su alma: *imago dei in inmortalitate*[508]. Sin embargo, la semejanza, *similitudo*, es algo distinto, referido a Cristo, y que el hombre posee por su imitación. Es en esta semejanza (*in hac enim similitudine*), donde el hombre encuentra lo mejor y lo que más cerca le coloca de Dios (*melior et proxima Deo*), accediendo mediante esta semejanza a lo divino lo bello, lo sincero, lo no variable, lo no enfermo, lo no mudable: *diuinum, pulchrum, sincerum, non uarium, non infirmum, non mutabile*[509].

Imagen y semejanza del hombre con Dios

Imago	Deus	Similitudo

3. DEIFICACIÓN DEL HOMBRE

Cuando se alcanza la semejanza divina, a través de un comportamiento ejemplar, apartado de la lujuria y demás pasiones mundanas, tal cosa hace del hombre un dios inmortal; aunque no haya sido un dios desde el principio, puede unirse y asimilarse a la naturaleza celestial por medio de su vida consagrada a la observancia y a la semejanza divina. El hombre no sería un dios por naturaleza, sino por concesión del único Dios verdadero: *deus non natus sed factus, id est beneficio non natura*[510].

No cabe aquí hablar de un difuso politeísmo o de una cierta supervivencia de la concepción helenística de la deificación. Lo que san Gregorio pretende decir es que el hombre con cuerpo, alma y espíritu se acercará a Dios trascendiéndose y transfigurando su *cognatio terrena*, proyectándose hacia lo divino y asimilándosele. El hombre que ha pasado por el bautismo y la penitencia es comparado por Gregorio de Elbira con las vestiduras de Cristo, porque se concibe la unión mística con el ser humano (*corpori applicatum*[511]), llamado el manto de Cristo (*nos ergo credentes in eo anaboladium appelauit*[512]). El hombre ha sido llamado de la ignorancia y desde su cognación terrena, hacia la presencia de Dios, hacia lo más alto (*de inferioribus ac terrenis ad superna caelestia uocauit*[513]).

508 *Tract*. I 20.

509 *Tract*. I 23.

510 *Tract*. I 25.

511 *Tract.* VI 53, 404.

512 *Tract.* VI 53, 404-405, esta interpretación de la túnica de Cristo como el pueblo creyente es análoga a la interpretación de la túnica del joven José (*typos* de Cristo) que hace el propio Gregorio de Elbira, para quien los colores variopintos de la vestimenta hacen alusión a los futuros pueblos que han ponerse bajo la fe, *vid. Tract.* V 14, 128; recuerda, siquiera lejanamente, a la interpretación cosmológica de Filón de Alejandría acerca de la túnica del Sumo Sacerdote, cuyos colores son alusión a los cuatro elementos; sobre la influencia de Filón en el cristianismo primitivo *vid.* DANIÉLOU, J., *Filón de Alejandría*, Madrid, 1962; y concretamente para la exégesis del siglo IV véase TRISOGLIO, F., «Filone alessandrino e l'esegesi cristiana. Contributto alla conoscenza dell'infuso esercitato da Filone sul IV secolo, specificatamente in Gregorio di Nazianzo», *ANRW* II Principat 21.1. Religion, Berlín, 1984, pp. 589-730; asimismo SAVON, H., «Saint Ambroise et saint Jérôme, lecteurs de Philon», *Ibid.*, 731-759.

513 *Tract*. VI 53, 407-408.

Esta deificación del alma no debe sorprender[514], la conversión a través de la recta lectura e interiorización de la Sagrada Escritura produce esa deificación, se trata de una verdadera divinización del hombre a través de la acción de Dios se encuentra tanto en la teología de los padres griegos (*theopoiesis*) como latinos (*deificatio*), el propio san Agustín habla de un *totus homo deificatus,* en este sentido la doble acción regeneradora del bautismo y salvífica de Cristo tiene función determinante en el proceso de deificación, puesto que «la renovación por el sacramento afecta a la persona humana entera en su integridad espiritual y corporal y se comunica a la obra de Cristo, autor de la divinización de los hombres, que les conferirá no sólo la facultad de obrar bien, sino la de ser»[515].

En el proceso de salvación en que se ha convertido la historia de la humanidad, la resurrección de la carne no se niega porque ésta tiene que ser eminentemente carnal, como la de Cristo:

> *Exspectamus «in huius morte et sanguine mundatos» remissionem peccatorum consecutos «resuscitandos» nos in his corporibus et «in eadem carne qua nunc» sumus, sicut et ipse in eadem carne, qua natus, passus et mortuus est, et resurrexit, et animas cum hac carne uel corpora nostra accepturos ab eo «aut uitam aeternam praemium boni meriti aut» sententiam «pro peccatis aeterni suplicii»*[516].

La comparación con Cristo sirve para incidir más en la asunción de la carne, no como bajeza que rebaje lo espiritual, sino como hecho noble que revaloriza y transfigura la carne, el hombre comparte con Cristo un destino mortal, del que sin embargo se libera en la resurrección:

> *Si enim Xpistum passum, si sepultum audis secundum scripturas, non alias quam in carne resuscitatum credere debes; ipsum enim quod cecidit in mortem, quod iacuit in sepulturam, id est caro hominis quam dei sermo susceperat, ipse rursus resurrexit in Xpisto*[517].

Gregorio de Elbira, aclarando la visión paulina de la carne a sus fieles y rechazando a los herejes que niegan la resurrección de la carne y la sangre, no rechaza la carnalidad, sino «las obras de la carne»[518]. Por eso precisamente en el Evangelio se lee que Lázaro fue resucitado del hedor de la muerte, lo que prueba decidamente en la visión gregoriana, que la resurrección será también corporal. Además vuelve a recurrir a su teología alegorizante para dar un sentido espiritual a todos los mensajes de las Escrituras, para aleccionar moralmente a sus fieles,

---

514 GROSS, J., *La divinisation du chrétien d'après les Pères grecs*, París, 1938; FERNÁNDEZ ARDANAZ, S., *El tema del hombre en los orígenes del cristianismo,* Madrid, 1977; *id. Genenis y anagennesis. Fundamentos de la antropología cristiana según Clemente de Alejandría*, Vitoria, 1990; OROZ RETA, J., «De la iluminación a la deifiación del alma según san Agustín», *Augustinus* 40, 1995, 225-245.

515 OROZ RETA, J., *art. cit.*, p. 238.

516 *Fides Romanorum*, 8: «Esperamos que, habiendo conseguido el perdón de los pecados, lavados en su muerte y en su sangre, hemos de resucitar en estos cuerpos y en la misma carne en que ahora existimos, como también Él mismo, en la misma carne en que nació, padeció y murió, resucitó, y que las almas, con esta carne o cuerpos nuestros, han de recibir de Él la vida eterna como premio a los buenos méritos, o sentencia de eterno suplicio por los pecados».

517 *Tract*. XVII 14, 102-106: «Si oyes, pues, que Cristo padeció y fue sepultado según las Escrituras, debes creer que resucitó en la carne y no de otro modo; como sucumbió a la muerte y yació en el sepulcro la carne humana que había asumido el Verbo de Dios, así también resucitó en Cristo».

518 *Tract.* XVII 20.

determinando así cuál es el comportamiento del hombre verdadero e ideal. En sus escritos antijudaizantes, además de sembrar el desacuerdo contra la sinagoga, hace algo de mucha más importancia: plantea las normas morales de comportamiento del hombre cristiano, todo de la mano del sentido espiritual. Cuando clama contra la circuncisión en el *tractatus* IV, pone de relieve de nuevo su intención de sacar la doble lectura de los textos bíblicos:

> *Quod ergo ad figuram pertinet, circumcisio ista ueritas non est, sed praedictio ueritatis, signum futurae salutis, non perfectio rationis*[519].

Es decir, se trata de que la circuncisión fue sólo un medio de distinción nacional para los judíos, al tiempo que un modo de provocar la moderación sexual. Pero para el cristiano, la circuncisión es una alusión a otra cosa bien distinta, a la que se llega por medio de la interpretación espiritual:

> *Circumcisio illa uera adque (-t-) legitima nusquam alibi nisi in corde habenda est, ut, unde prauitas est uitia et crimina cuncta procedunt et exeunt, ibi circumcisionis medela praestetur*[520].

Con esta interpretación alegórica y mística de la circuncisión de tradición paulina, que debe ser espiritual y no física, se lanza el programa ético que debe regir los comportamientos humanos. La circuncisión debe ser espiritual, una circuncisión del corazón. La pureza y limpieza de corazón aparecen así, no sólo predispuestos desde el Antiguo Testamento, sino renovados y dotados de un sentido activo en la homilética gregoriana, de igual manera, la práctica judía de la observancia del sábado recibe severas increpaciones del obispo eliberritano, pero no en orden a una simple refutación de carácter polemista, sino hacia una decidida interpretación global, espiritual y de conjunto, en donde queden establecidos cuáles son las pautas morales que Gregorio de Elbira propone como genuinamente cristianas. El sábado judío es interpretado como sigue:

> *Nam constant duo genera esse sabbatorum, unum temporale aliud aeternum, unum figuratum, aliud uerum (...)*[521].

Ciertamente, hay que ver en la polémica frente al sábado cristiano el intento de ofrecer una versión cristiana de la semana, de su propia ordenación del tiempo[522]. Pero sobre todo, el sábado temporal (que sirve de figura) es el que se deduce de la mera interpretación histórica de las Escrituras, pero el eterno (que es el verdadero, *uerum*) es señal de salvación para el pueblo

---

519 *Tract*. IV 13, 95-99: «Así pues, en cuanto a la figura se refiere, esta circuncisión no es la verdad, sino anuncio de la verdad, signo de la salvación futura, no perfección de su realidad».

520 *Tract*. IV 17, 131-134: «La verdadera y legítima circuncisión no hay, pues, que tenerla en ninguna parte más que en el corazón, para que allí donde nacen la depravación, los vicios y todos los crímenes, se aplique la medicina de la circuncisión».

521 *Tract*. VIII 18, 152-154: «Pues consta que hay dos clases de sábado: uno temporal y otro eterno, uno figurado y otros verdero (...)».

522 PIETRI, Ch., «Le temps de la Semaine a Rome et dans l'Italie Chrétienne (IV-VI S.)» en *Christiana Respublica. Éléments d'une enquête sur le Christianisme Antique*, vol. I, École Française de Rome, 1997, 201-235, n. 1.

creyente. El día del sábado es idealmente una abstención continuada de las malas acciones, se trata de una interpretación de corte antropológico y simbólico, en definitiva, una proyección hacia la pureza humana en todos los aspectos del comportamiento. Tal cosa la expone en estos términos:

> *Hoc est otium autem sabbati, a malis et pessimis operibus, non a bonis rebus et inlustribus (-ll-) abstinere, non a beneficiis dandis aut conmodis conferendis, sed ab sceleribus omnibus detestandisque criminibus abstinentia cotidiana religio est*[523].

La abstinencia de las malas acciones tiene sentido activo. Es la unión de la concepción doblemente lineal y circular del tiempo, con la concepción asimismo doblemente lineal y circular de su antropología. La figura del sábado es a la vez temporal y antropológica, la vida del hombre ha de ser un perpetuo sábado en el sentido moral, el sábado es el cumplimiento de los tiempos mesiánicos, la restauración del equilibrio que el hombre había perturbado con su primera desobediencia, el final del camino. La abstención del mal como la forma más pura de actuación humana.

No obstante, aparte del hecho de simbolizar un estado ideal de acción evangélica sobre el hombre, este sábado simbólico que se deduce de las Sagradas Escrituras representa asimismo una convicción escatológica. El sentido moral del sábado sirve también para plantear cómo será todo cuando triunfe sobre la materia y la maldad el reino de Dios. Será puramente un sábado perpetuo, el sábado de los sábados:

> *hoc est sabbatum sabbatorum, in quo omnia sancta, pia, pacifica, quieta, secura erunt*[524].

El hombre por tanto está llamado a la regeneración moral, lo cual es directamente conducente a su destino salvífico. El que vive en Cristo dejará de ser un hombre mundano, encadenado a la tierra y se convertirá en otro hombre distinto, saldrá de las aguas del bautismo completamente regenerado, convertido en un hombre evangélico:

> *aliud [hominem] euangelicum ex baptismatis aqua futurum*[525].

Es además el bautismo lo que históricamente pone fin a la utilidad práctica de la vieja circuncisión judía, la circuncisión temporal[526], porque el bautismo es la pura regeneración, de hecho *baptismum* y sus derivados son citados más de 80 veces en la obra gregoriana. El nuevo rito de paso sustituye al antiguo. Mediante las aguas salvíficas toda mancha puede borrarse, descubriendo tras el lavado vital un nuevo y digno hijo de Dios, idea que se encuentra repartida

---

523 *Tract.* VIII 24, 203-210: «Pero el descanso del sábado consiste en abstenerse de las obras malas y pésimas, no de las cosas buenas y valiosas; es decir, no consiste en abstenerse de hacer el bien y ser útil a los demás, sino en abstenerse de todos los crímenes y pecados detestables. Por tanto, la inocencia es el sábado cotidiano, y la abstinencia, la religión de todos los días».

524 *Tract.* VIII 26, 231-232: «Este es el sábado de los sábados en el que todas las cosas serán santas, piadosas, pacíficas, tranquilas, seguras».

525 *Epit.* I 11, 102-103: «...y tenía que venir otro [hombre], el evangélico, que proviene del agua del bautismo».

526 *Tract.* IV, 28.

por toda la obra gregoriana[527]. La regeneración es total, pues mediante ella el hombre deja de ser «hospedería del demonio» y pasa a constituirse en «templo de Dios»[528]. La Iglesia, el pueblo de Dios que provenía del pueblo gentil, se ve libre de contaminación y olvida su pasado origen idolátrico porque

> *Iam enim aqua baptismatis lota est, iam ab omni macula uel ruga purgata*[529].

No sólo el bautismo es camino seguro de purificación para el ser humano; también la penitencia y el arrepentimiento juegan un papel importante en la aceptación del hombre por Dios y a menudo se vinculan a la acción benéfica del bautismo. Penitencia y bautismo aseguran para el pueblo cristiano la preparación espiritual, del corazón y de la mente, para recibir de nuevo a Cristo[530]. El bautismo es el paso fundamental por el que el hombre se aleja de lo terrenal y se aproxima a las alturas divinas. El Espíritu Santo obra en el bautismo. Se trata de un segundo nacimiento (*secundam natiuitatem*), por medio de las aguas salvíficas (*operatur ex aqua*), se trata de una parte fundamental del proceso mediante el cual el hombre se asimila a Dios convirtiéndose en su templo (*templum*) y en su morada (*sanctam domum*)[531].

Gregorio de Elbira concibe al hombre elevándose de continuo hacia Dios y desembarazándose progresivamente de las ataduras terrenas, de las obras de la carne, que no de la carne misma. El uso del bautismo y la penitencia así lo confirman, pero además se contempla que por la pasión de Cristo (*morte et sanguine*) también ha ido preparando el camino de la redención (*remissionem peccatorum*), y de la resurrección (*resuscitandos nos in his corporibus*)[532].

Para el obispo de Elbira la pasión de Cristo es crucial, es la sangre derramada por los pecados de los hombres[533], y en la sangre derramada de Cristo reside una de las claves de la salvación pues la sangre de Cristo es tanto ocasión de salvación (*Xpristi credentibus salus est*) como de castigo (*non credentibus paena*)[534], de igual manera que el martirio es considerado como un sacrificio u oblación a Dios. El martirio es «una realidad tan sublime y magnífica que la palabra humana no puede predicarla y ensalzarla dignamente»[535]. No importa nada el cuerpo, que es habitáculo mortal del alma, de hecho el martirio es una paradoja cristiana, una oblación a Dios que conduce a la vida. La pasión de Cristo, hecho de voluntaria aceptación, es la que siempre ha de servir de ejemplo y guía a la vida cristiana. Renunciar a la vida temporal es cosa meritoria ya que en la mentalidad de san Gregorio de Elbira se logra la verdadera vida inmortal en el reino celestial.

Como vemos, la antropología conceptual de Gregorio de Elbira se basa en Pablo, Orígenes e Ireneo, pero se desarrolla de manera propia. Su visión del tiempo tiene mucho en común con su antropología, de hecho la transformación del hombre y su progresiva deificación (*deificatio*,

---

527 Véase por ejemplo *Tract*. XVII, *passim*.

528 *Epit*. II, 41.

529 *Epit*. I 26, 199-200: «Pues ya ha sido lavada con el agua del bautismo, ya ha sido purificada de toda mancha o arruga».

530 *Tract*. II, 22.

531 *Tract*. XX 13, 93-96.

532 *Fides Romanorum*, 8.

533 *Tract*. XII, 30.

534 *Tract*. IX, 15.

535 *Tract*. XVIII, 1.

theopoiesis) se hace en relación con ritos de elevada carga simbólica (el bautismo o la circuncisión interpretada en sentido espiritual) en un contexto soteriológico; de hecho el proceso de *deificatio* se desarrolla a lo largo de las fases de la salvación establecidas en la teología asumptiva gregoriana, la salvación es no sólo individual, sino de toda la comunidad de creyentes, ya que de lo que se trata es de la culminación de la trayectoria histórica del pueblo de Cristo. La referencia al sábado tiene un marcado valor temporal-antropológico, al interpretarlo de manera simbólica, es tanto una realidad escatológica como antropológica. Por otra parte, las preocupaciones antropológicas de Gregorio de Elbira están en consonancia con las de otros autores y la carnalidad es una preocupación constante incluso en Potamio de Lisboa. Gregorio de Elbira tiene una forma común de entender la vida y de representarse el mundo con Potamio o con su gran rival Osio, pese a las diferencias puramente circunstanciales que puedan existir entre ellos. Entre todos los personajes históricos hay un sistema de «constantes y variables», las variables son las circunstanciales, pero las constantes son su tronco común, la forma compartida de una imagen del mundo, o de profesar un credo común[536]. La preocupación por el destino del hombre no hace más que empezar, el tema volverá a ser examinado en el siglo V[537].

4. PODERES CARISMÁTICOS Y JUICIOS DE DIOS: GREGORIO DE ELBIRA COMO θεῖος ἀνήρ[538]

Un aspecto importante dentro de la antropología en la segunda mitad del siglo IV es la concepción compartida de la figura del obispo, que adquiere la preeminencia y los tintes taumatúrgicos de un *'uir Dei'*. Vamos a servirnos ahora de una obra redactada por los presbíteros luciferianos Marcelino y Faustino, el *De confessione uerae fide*, conocido como *Libellus precum*, y que ha sufrido una inmerecida mala fama en la investigación moderna[539]. En esta obra, redactada bajo el imperio de Teodosio, pero que hace mención a las luchas arrianas y antiarrianas de la época de Osio, Gregorio de Elbira aparece no sólo como un luchador de la causa nicena, sino como un hombre taumaturgo, capaz de invocar el juicio de Dios y provocar acciones milagrosas ante los ojos de todos. Su importancia radica en que nos traslada a la realidad vivencial y al universo de representaciones de la época de Gregorio de Elbira, es por ello por lo que sin ser una obra propiamente gregoriana, se estudia en este capítulo.

El proceso de mundanización de la Iglesia y su compromiso cada vez más estrecho con la cancillería imperial dentro de las polémicas religiosas del cristianismo del siglo IV (y que ha motivado que cierto sector de la moderna historiografía ha calificado al cristianismo de «mero instrumento del poder político y social»[540]), tuvo también su correlato en Hispania, donde las luchas entre arrianos y ortodoxos fueron de importancia, pese a que nuestra fuente principal no

---

536 ORTEGA Y GASSET, J., *Historia como sistema y otros ensayos de Filosofía*, Alianza Editorial, Madrid 1981, 13-60.

537 CARRETERO, E. D., «Antropología teológica de la 'Ciudad de Dios'», en ESTAL, G. del, (dtor.), *Estudios sobre la «Ciudad de Dios»*, vol. II, Madrid 1956, 193-268.

538 Para una visión en profundidad de «hombre santo» *vid. infra*., n. 547.

539 SALTET, L., «Fraudes littéraires des schismatiques lucifériens» *BLE* 1906 300-326; aparte del hecho de que sea incómodo, para los prejuicios de cierto sector de la investigación, el ver a Gregorio de Elbira en contextos luciferianos.

540 FERNÁNDEZ UBIÑA, J., «El *Libellus precum* y los conflictos religiosos en la Hispania de Teodosio», *FlorIlib.* 8, 1997, 103.

sea sino el *Libellus precum* de los luciferianos Marcelino y Faustino, pero es uno de los pocos testimonios que han sobrevivido sobre la actuación de Gregorio de Iliberri y la situación de la Península Ibérica en esta época. En el *Libellus precum* tenemos un escrito imprecatorio dirigido a los emperadores Valentiniano, Teodosio y Arcadio, por parte de Marcelino y Faustino, que imploraban protección imperial ante la «persecución» a la que se ven sometidos por su adhesión a Lucífero de Cágliari, que se había negado a admitir en comunión a los ex-arrianos. El escrito está en la línea de los *libelli*, documentos de carácter públicos mediante los cuales los ciudadanos formulaban sus peticiones[541]. Los perseguidos hacían constar que siempre fueron fieles a la ortodoxia nicena, mientras que ahora los que les perseguían son ex-arrianos o lapsos. El escrito realiza una breve historia del arrianismo reciente, casi siempre desde el punto de vista de la ordalía y el juicio de Dios. La visión de los conflictos entre arrianos y ortodoxos es claramente interesada, incluso la muerte de Arrio aparece teñida por el juicio de Dios. Con el apoyo de la institución imperial al arrianismo durante el reinado de Constancio, muchos obispos se habían pasado al arrianismo después del 359 (año de los concilios de Rímini y Seleucia). Esto sin duda había hecho volver de nuevo la mentalidad de «persecución», y que en la hagiografía luciferiana posterior se procediera a la división entre un grupo de sacerdotes malvados perseguidores y los pocos fieles que se resistían a la impiedad, permaneciendo fieles a las doctrinas consubtancialistas de Nicea. Para los redactores del *Libellus Precum*, no había duda de que la ira divina se había cebado con los traidores a la verdadera fe, y que por tanto ellos, que habían permanecido fieles a Lucífero de Cágliari, a Gregorio de Elbira y al credo niceno, no debían sufrir ninguna acción por parte de quienes ahora eran reintegrados a la Iglesia siquiera sin ser considerados lapsos.

Es interesante comprobar las categorías antropológicas de las que participan los autores del *Libellus precum:* la condición de obispo es de carácter absolutamente sagrado, esta concepción refuerza los argumentos de preeminencia social apelando a una realidad simbólica, incognoscible, pero perfectamente palpable. Querer arrogarse su título indebidamente (es decir, pasarse a los heterodoxos) no sólo podía acarrear la condena de un sínodo sino, y lo que es más grave, la condena del mismo Dios. No es una concepción gratuita, sino que se encamina a sancionar el orden social existente y al mismo tiempo emana de él. De esta manera los transgresores de la fe sufrían el castigo de la divinidad. El episodio hispánico que narran los presbíteros transcurre justo en el momento en que Osio acepta el credo filoarriano. El *Libellus* nos cuenta cómo cae la justicia divina sobre tres sacerdotes impíos que habían traicionado su condición de siervos de Dios y pastores de su rebaño[542].

La prevaricación era siempre castigada. Florencio de Mérida fue expulsado de su propia silla episcopal al permanecer en comunión con Osio y con Potamio, acusados de arrianismo por los autores del *Libellus*. Los hechos se narran así:

> *Sed et Florentius, qui Osio et Potamio iam praeuaricatoribus sciens in loco quodam communicauit, dedit et ipse noua supplicia. Nam cum in conuentu plebis*

---

541 FERNÁNDEZ UBIÑA, J., *art. cit.*, p. 104, n. 1.

542 Es algo usual la presencia de lo mágico en la sociedad, conviene recordar a este respecto VAN DER LOF, L.J., «Grégoire de Tours et la Magie Blance», *Numen*, Vol. XXI, Fasc. 3, 1974, 228-237, pero se trata también de lo que podríamos calificar de vuelta del primitivismo, vid. GLOTZ, G., *L'Ordalie dans la Grèce primitive. Etude de droit et de mythologie*, Paris, Albert Fontemoing Éditeur, 1904.

sedet in throno suo, repente eliditur et palpitat atque foras sublatus uires resumpsit. Et iterum et alia uice cum ingressus sedisset, similiter patitur nec adhuc intellegens poenas suae maculatae communionis. Nihilominus postea cum intrare perseuerasset, ita tertia uice de throno excutitur, ut quasi indignus throno repelli uideretur, atque elisus in terram ita palpitans torquebatur, ut cum quadam duritia et magnis cruciatibus eidem spiritus extorqueretur, et inde iam tollitur non ex more resumendus sed speliendus. Scit hoc, quod referimus, magna ciuitas Emerita, cuius in ecclesia plebs hoc ipsum suis uidit obtutibus. Sed et hoc considerandum est, quia Florentius haec passus est, qui nondum subscripserat impietati, sed tantum quod communicauit praeuaricatoribus fidei non ignorans eorum praeuaricationem[543].

Nótese aquí la presencia acuciante del juicio de Dios y lo escenográfico del episodio narrado, la expulsión de su propio trono no es caricaturesca, como podría parecer, pues el trono del obispo forma parte de su repertorio simbólico de poder y es un elemento reforzativo de la *grauitas* que emana del obispo. Los solios ocupan un lugar importante en la iconografía cristiana y transmiten una idea de poder, son un verdadero símbolo actuante en el imaginario colectivo de la época[544].

Pero también los otros dos sacerdotes «impíos» habían sido castigados. Potamio había traicionado su dignidad episcopal cediendo ante la tentación de avaricia por conseguir una propiedad rural, por lo que también fue castigado:

Potamius Odyssiponae ciuitatis episcopus primum quidem fidem catholicam uindicans, postea uero praemio fundi fiscalis, quem habere concupiuerat, fidem praeuaricatus est[545]. *(...)*

Sed et Potamio non fuit inulta sacrae fidei praeuaricatio. Denique cum ad fundum properat, quem pro impia fidei suscriptione ab imperatore meruerat impetrare, dans nouas poenas linguae, per quam blasphemauerat, in uia moritur nullos fructus fundi uel uisione percipiens. Non fuit auari hoc tormentum leue: moritur, qui propter concupiscentiam fundi fiscalis fidem sacram uiolauerat et, cum ad fundum properat, poenali morte praeuenitur, ne uel uisionis solatio potiretur. In sacro euangelio legimus uerba improperantis ad diuitem, qui sibi de conditis

---

543 *De Confessione verae fidei*, 43-45; sigo la edición de O. GÜNTHER en *CChr. LXIX*, 361-392: «También Florencio que sabiendo que Osio y Potamio había prevaricado, comulgó con ellos en un determinado lugar, por lo que también él padeció nuevos suplicios. En efecto, hallándose sentado en su trono rodeado por el pueblo de repente fue arrebatado, y comenzó a palpitar, pero llevado afuera recobró fuerzas. Habiendo entrado otra vez, de nuevo padece igual tratamiento sin que aún entendiera que era el castigo por su sucia comunión, y por tercera vez volvió a entrar y lo mismo fue arrojado de su trono, de forma que parecía que era arrojado de su trono como si fuera indigno de él y arrojado a tierra, era atormentado con una cierta dureza y grandes tormentos, y se liberó del mal no volviendo a ocupar su solio sino alejándose del mismo. Esto que narramos llegó a conocimiento de la gran ciudad de Mérida, cuya plebe lo vio en la Iglesia con sus propios ojos, y hay que subrayar que Florencio padeció todo esto sin haber suscrito el credo impío, sino sólo por haber comulgado con los prevaricadores de la fe, sabiendo que lo eran».

544 MAZZARINO, S., *Antico, tardoantico ed éta Costantiniana, Dedalo Libri*, Bari 1974, Dedalo libri, 168-169; el obispo transmite mediante la iconografía del solio su condición de superinspector.

545 *De Confessione uerae fidei*, 32: «Potamio, obispo de la ciudad de Lisboa, primeramente defendió la fe católica, pero más tarde a causa del premio de una hacienda que había deseado tener, prevaricó de la fe».

uanissime gloriabatur: stulte, inquit, hac nocte anima tua abs te auferetur; quae praeparasti, cui erunt?[546].

El obispo Gregorio de Elbira, (calificado de santo repetidas veces) tuvo el valor de enfrentarse, según los presbíteros Faustino y Marcelino, contra Osio de Córdoba ante los tribunales civiles por defender el credo niceno:

> *Sed ad sanctum Gregorium Eliberitanae ciuitatis constantissimum episcopum fidelis nuntius detulit impiam Osii praeuaricationem; unde et non adquiescit memor sacrae fidei ac diuini iudicii in eius nefariam communionem. Sed Osius, qui hinc plus torqueretur, si quis ipso iam lapso staret integram fidem uindicans inlapsa firmitate uestigii, exhiberi facit per publicam potestatem strenuissimae mentis Gregorium, sperans quod eodem terrore, quo ipse cesserat, hunc quoque posse cedere. Erat autem tunc temporis Clementinus uicarius, qui ex conuentione Osii et generali praecepto regis sanctum Gregorium per officium Cordubam iussit exhiberi. Interea fama in cognitionem rei cunctos inquietat et frequens sermo populorum est 'quinam est ille Gregorius, qui audet Osio resistere?' Plurimi enim et Osii praeuaricationem adhuc ignorabant <et>, quinam esset sanctus Gregorius, nondum bene compertum habebant. Erat enim etiam apud eos, qui illum forte nouerant, rudis adhuc episcopus, licet apud Christum non rudis uindex fidei pro merito sanctitatis. Sed ecce uentum est ad uicarium et multi ex administratoribus intersunt et Osius sedet iudex, immo et supra iudicem, fretus regali imperio, et sanctus Gregorius exemplo Domini sui ut reus adsistit non de praua conscientia sed pro conditione praesentis iudicii, ceterum fide liber, et est magna expectatio singulorum, ad quam partem uictoria declinet. Et Osius quidem auctoritate nititur suae aetatis, Gregorius uero auctoritate ueritatis; ille quidem fiducia regis terreni, iste autem fiducia regis sempiterni. Et Osius scripto imperatoris utitur, sed Gregorius scripto diuinae uocis obtinet. Et cum per omnia Osius confutatur, ita ut suis uocibus, quas pro fide et ueritate prius scripserat, uindicaretur, commotus ad Clementinum uicarium 'non' inquit 'congnitio tibi mandata est sed exsecutio. Vides ut resistit praeceptis regalibus: exsequerere ergo, quod mandatum est, mittens eum in exilium'. Sed Clementinus, licet non esset Christianus, tamen exhibens reuerentiam nomini episcopatus in eo maxime homine, quem uidebat rationabiliter et fideliter obtinere, respondit Osio 'non audeo' inquiens 'episcopum in exilium mittere, quamdiu adhuc in episcopali* nomine *perseuerat. Sed da tu prior sententiam eum de episcopatus honore deiciens et tunc demum exequar in eum quasi in priuatum, quod ex praecepto imperatoris fieri desideras'. Vt autem uidit sanctus Gregorius, quod Osius uellet dare sententiam,*

---

546 *De Confessione verae fidei*, 41-42: «Pero para Potamio no quedó sin castigo la prevaricación de la fe sagrada, un buen día yendo hacia la finca que había conseguido del emperador en pago de aquella subscripción de la fe impía, en castigo de su lengua por la cual había blasfemado, murió en el camino, sin conseguir ni siquiera ver fruto alguno de su hacienda. No fue leve este tormento del avaro: muere aquel que había violado la sagrada fe por su concupiscencia de una hacienda y de camino hacia esa finca, padece una muerte penosa para evitar que tuviera ni siquiera el consuelo de la visión de la finca. Leemos en el Sagrado Evangelio las palabras de aquel que lanza improperios contra el rico que se gloriaba vanísimamente de sus posesiones: *tonto*, le dice, *en esta misma noche se te pedirá cuenta de tu alma; todo cuanto acumulastes, para quién sera.*

ut quasi deiectus uideretur, appellat ad uerum et potentem iudicem Christum totis fidei suae uiribus exclamans 'Christe Deus, qui uenturus es iudicare uiuos et mortuos, ne patiaris hodie humanam proferri sententiam aduersus me minimum seruum tuum, qui pro fide tui nominis ut reus adsistens spectaculum praebeo, sed tu ipse, quaeso, in causa tua hodie iudica, ipse sententiam proferre dignaberis per ultionem. Non hoc ego quasi metuens exilium fieri cupio, cum mihi pro tuo nomine nullum supplicium non suaue sit, sed ut multi praeuaricationis errore liberentur, cum praesentem et momentaneam uiderint ultionem'. Et cum multo inuidiosius et sanctius Deum uerbis fidelibus interpellat, ecce repente Osius, cum sententiam conatus exprimere os uertit, distorquens pariter et ceruicem de sessu in terram eliditur atque illic expirat uel, ut quidam uolunt, obmutuit, inde tamen effertur ut mortuus. Tunc admirantibus cunctis etiam Clementinus ille gentilis expauit et, licet esset iudex, tamen timens, ne de se quoque simili supplicio iudicaretur, prostauit se ad pedes tanti uiri obsecrans eum, ut sibi parceret, qui in eum diuinae legis ignoratione pecasset et non tam propio arbitrio quam mandantis imperio. Erat tunc stupor in omnibus ac diuinae uirtutis admiratio, quod in illo spectaculum totum nouum uisum est: nam qui proferre uoluit humanam sententiam, mox diuinam perpessus est grauiorem, et iudex, qui iudicare uenerat, iam pallens ut reus timebat iudicari, et qui quasi reus in exilium mittendus adstiterat, a iudice prostrato rogabatur, ut parceret quasi iudex. Inde est, quod solus Gregorius ex numero uindicantium integram fidem nec in fugam uersus nec passus exilium, cum unusquisque timuit de illo ulterius iudicare»[547].

---

547 *De Confesione verae fidei*, 33-40: «Pero un fiel mensajero trae a san Gregorio, firmísimo obispo de la ciudad de Iliberri, la noticia de la impía prevaricación de Osio: fiel a la sagrada fe y al juicio divino no aceptó la nefaria comunión de aquel. Osio por su parte sintiendo mayor tormento al ver que alguien, una vez que él ya había caído, reivindicase la fe íntegra, con una firmeza intacta, convoca a Gregorio, de mente preclara, ante los poderes públicos esperando que éste también pudiera ceder al mismo terror al que él había cedido. Era entonces vicario Clementino, quien por acuerdo de Osio y por precepto general del rey, mandó presentarse por oficio a san Gregorio en Córdoba. Entretanto la fama del hecho inquieta a todos al conocer el asunto, y unos a otros se preguntan, quién es ese Gregorio que se atreve a oponerse a Osio. Porque muchos aún ignoraban la prevariación de Osio y aún no conocían bien quién fuera san Gregorio. Porque también había algunos entre ellos que por casualidad lo conocían y sabían que era un obispo algo rústico, si bien a los ojos de Cristo no era un defensor cualquiera de la fe por el mérito de su santidad. Pero he aquí que se va al vicario y allí estaban presentes muchos de los administradores y Osio se sienta como juez, más áun, por encima del juez, confiado en el imperio real, mientras que san Gregorio, a ejemplo de su señor, queda en disposición de reo, no por su mala conciencia, sino por la situación del juicio presente, y por supuesto libre en cuanto a su fe, y hay una enorme expectación de cada uno por ver de qué parte se inclina la victoria. Osio se apoya en la autoridad de su edad, Gregorio en la autoridad de su verdad, aquel en su confianza en el rey terreno, este confiando en el rey sempiterno. Osio se sirve del escrito imperial, mientras que Gregorio cuenta con el escrito de la voz divina. Y siendo confundido en todas las cosas, de tal manera que es confundido hasta por las propias palabras que anteriormente había escrito en defensa de la fe y de la verdad, conmovido le dice al vicario Clementino: *no te ha sido encomendado un juicio, sino una ejecución, ves como se opone a los preceptos del rey, cumple pues con lo que te ha sido mandado y eviale al exilio*. Pero no siendo cristiano, sin embargo, mostrando una reverencia ante el nombre del episcopado, sobre todo en este hombre, que veía actuar con razón y confianza, respondió: *no me atrevo a mandar a un obispo al destierro, mientras que persevera en la dignidad episcopal. Da tú primeramente sentencia, deponiéndole del honor del episcopado, y entonces yo procederé contra él, como contra un particular, según tú deseas que haga en virtud del precepto imperial.* Cuando vio san Gregorio que Osio quería dar sentencia para que pareciera depuesto, apela al verdadero y poderoso juez Cristo, con las fuerzas de su fe: *Cristo Dios que has de venir a juzgar a vivos y muertos, no permitas que hoy se profiera sentencia humana contra mí, el menor de tus siervos, que aquí aparezco como reo ante la concurrencia presente y por causa de*

El *vicarius* Clementino se niega a proceder contra Gregorio de Elbira en tanto éste siga siendo obispo (*non audeo ... episcopum in exilium mittere, quamdiu adhuc in episcopali nomine perseuerat*), y cuando el obispo prevaricador Osio trata de despojarle de su dignidad, san Gregorio invoca la acción de Cristo, invocación que no puede ser más nicena (*Christe Deus, qui uenturus es iudicare uiuos et mortuos...*), y es entonces cuando la ira de Dios cae sobre Osio y le roba el don de la palabra, de la que se había mostrado indigno, quedando como muerto.

Interesa especialmente el enfrentamiento entre Osio de Córdoba y Gregorio de Iliberri. Gregorio Bético es juzgado ante el vicarius Clementino (máxima autoridad civil de la *diocesis Hispaniarum*) por permanecer fiel a sus creencias nicenas. Este Clementino aparece como gentil (*ille gentilis*) y es quien le va aplicar la ley imperial a instancias de Osio, pero entonces interviene la invocación de Gregorio de Elbira pidendo ayuda a Dios para que no triunfen los prevaricadores. Osio de Córdoba acaba siendo víctima de la ira divina, se trata de un verdadero juicio de Dios, que nos permite calificar sin dudas a Gregorio de Iliberri como un *theios aner*[548]. Todo sucede ante los ojos del *vicarius Hispaniarum*, que aterrorizado, dobla la rodilla ante Gregorio pidiendo perdón por haber ofendido a su Dios tan poderoso, cosa que había hecho sólo por ignorancia suya y por mandato de las autoridades. Los papeles ahora se han invertido simbólicamente, el reo se convierte casi en juez, y el que iba a juzgarle, le pide piedad a sus pies. La muerte del obispo Osio debió llegar en 360, poco después de los hechos que se relatan. Hay que recordar que Osio de Córdoba después una vida modélica como niceno irreductible habría firmado en 357 el credo filoarriano emanado de Sirmio. Pudo haber optado por esto para

---

la fe de tu nombre, sino tú mismo, te lo ruego, sé juez en tu propia causa, dígnate tú proferir sentencia por medio del castigo. No deseo que esto suceda por miedo del exilio, yo que por tu nombre pienso que todo suplicio es suave, sino para que muchos se libren del error de la prevaricación, al ver un castigo presente y momentáneo. Y perseverando en su interpelación a Dios con palabras fieles y más confianza y santidad, he aquí que Osio de repente, al volverse intentando proferir la sentencia, cae torciendo la cerviz de lo alto hasta la tierra y allá expira, o bien como otros dicen, queda mudo, y desde allí es sacado como muerto. Entonces admirándolo todos, también aquel pagano Clementino se aterra y aún siendo juez teme sin embargo no sea que él fuera también juzgado con un suplicio similar y se postró a los pies de un varón tan grande, pidiéndole que le perdonara, a él que había pecado contra él por ignorancia de la ley divina, y no tanto por propia decisión sino por la orden de quien mandaba, un estupor se había apoderado de todos así como la admiración del poder divino. Porque allí habíase contemplado un espectáculo nuevo por completo, que el que quiso proferir una sentencia humana, al instante padeció una divina mucho más grave, y el que había venido en calidad de juez, pálido, temía sez juzgado como reo, y el que había venido como reo que había de ser enviado al exilio, se veía rogado por el juez arrodillado a sus plantas, para que le perdonara como si él fuera el juez. De ahí que sólo Gregorio entre todos los que han defendido la fe íntegra, ni huyó ni padeció exilio, dado que todos temieron llevarle a juicio en adelante».

548 Una obra clásica en la materia sigue siendo BIELER, L., *Theios aner, Das Bild des Göttlichen Menschen in Späntike und früchristentum,* Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1967; pueden leerse asimismo los trabajos de P. Brown sobre el «hombre santo»: «The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity», *JRS* 61, 1971, 80-101; «The Saint as Exemplar», *Representations* I, 1983, 1-25; y últimamente en su libro *Authority and the sacred. Aspects of the Christianisation of the Roman World,* Cambrige University Press, 1995, en particular el capítulo tercero, titulado «Arbiters of the Holy. The Christian Holy Man in Late Antiquity», pp. 57-78; puede verse también BENDIX, R., «Umbindulgen des persönlichen Charismas», en SCHLUCHTER, W. (comp.), *Max Webers Sicht des antiken Christentums,* Frankfurt, 1985, 404-443; entre los hombres santos destacan los monjes sirios, para el caso *vid.* CANIVET, P., *Le Monachisme Syrien selon Théodoret de Cyr,* París, 1977, particularmente el capítulo VI «Les moines Thaumaturges» p. 117 y ss., en especial n. 2, con abundante bibliografía; no hay que olvidar que otro fenómeno de poderes personales y carismáticos lo encontraremos igualmente en la tradición rabínica: GREEN, W. S., «Palestian Holy Men: Charismatic Leadership in Rabbinic Tradition», *ANRW* II 19.2, pp. 619-647.

no perder protagonismo en favor de Potamio de Lisboa[549], aunque otros piensan que se trata de una «conversión sincera» para lograr la paz de la Iglesia[550]. Sean cuales fueran las razones que pesaron en el ánimo de Osio. El caso es que las iglesias nicenas de Hispania abominaron de él, quizá alineándose con Gregorio de Elbira, más joven que Osio de Córdoba pero revestido de la legitimidad que a éste le faltaba siempre según la visión nicena, pues mientras al obispo Osio se le reconoce con *auctoritate aetatis*, el Iliberritano cuenta con *auctoritate ueritatis*. Las nuevas categorías para ordenar la realidad política se han vuelto numinosas y transcedentes, Osio es derrotado por haber confiado en un reino material corruptible, por su *fiducia regis terreni*, mientras que Gregorio Bético puso su fe en el reino divino, que no se vería alterado por los vaivenes políticos (*fiducia regis sempiterni*), mientras que Osio se había convertido en una criatura del Imperio, Gregorio lo seguía siendo de Dios, y ahí radicaba su fortaleza taumatúrgica propia de un *uir Dei*. Esta labor apologética de los presbíteros luciferianos culminaría con el rescripto de Teodosio en favor de Gregorio de Hispania y Heráclidas de Oriente, restaurando el poder imperial, una vez más, la paz de la Iglesia.

Mientras tanto, todos los que incurrieron en impiedad y prevaricación atacando la dignidad de los verdaderos confesores fueron víctimas del juicio de Dios (*diuinum iudicium*), la ordalía ha reforzado desde Lactancio su presencia lo que la convierte una categoría de interpretación política más fuerte de lo que había sido antes:

> *Sed longum est referre alia quoque documenta poenis praesentibus damnatae praeuaricationis, quae diuinum iudicium uariis in locis exercuit, ad hoc scilicet, ut qui scripturas diuinas quadam ratione non respicit, uel praesenti ultionis diuinae animaduersione intellegat, quid sibi sectandum sit quidue uitandum. Vindicare uoluit Deus uel in paucos sine dubio et illa ratione, <ne>, quae per scripturam diuinam de praeuaricatorum futuris suppliciis minitatur uelut fabula putaretur, si nunc in hoc saeculo in neminem uindicaret*[551].

La venganza divina cayó sobre los prevaricadores y los transgresores. No son los únicos casos que refiere el *Libellus precum,* también el obispo Máximo de Nápoles, maldice a Zósimo y éste pierde el habla por acción divina (castigo similar al de Osio), un predicador a quien Dios le haya quitado el habla, el don de predicar la correcta exégesis de la Sagrada Escritura (‘correcta’ siempre quiere decir ‘nicena’), no habría podido ser un buen predicador, habla que sólo recuperará cuando se marche de la basílica, es decir, del espacio sagrado que está profanado arrogándose el título de obispo:

---

549 FERNÁNDEZ, G., «Constancio II, Osio de Córdoba y Potamio de Lisboa», *Actas del I Coloquio de Historia Antigua de Andalucía,* Córdoba, 1993, vol. II, pp. 311-15.

550 FERNÁNDEZ UBIÑA, J., *loc. cit.* 114; *id.* «Los arrianos hispanorromanos del siglo IV», *Cristianesimo e specifictà regionali nel Mediterraneo latino,* Roma, 1994, 385-391.

551 *De confessione verae fidei*, 46-47: «Pero sería largo referrir otros documentos sobre las penas presentes de la malvada prevaricación condenada. Los cuales documentos mostrarían el juicio divino en muchos otros lugares, a saber: el que no atiende con razón la Escrituras divinas, entienda por la animadversión presente de la venganza divina qué cosa debe procurar y qué cosa debe evitar. Porque Dios quiso vengarse, aunque sólo fuera en unos pocos, sin duda y por aquella razón, para que no pensara que era fábula las cosas que Dios amenaza por las Divinas Escrituras acerca de los futuros suplicios de los prevaricadores, si no vieran la venganza en alguno ya en este siglo».

Sed non post multum temporis idem Zosimus cum in coetu plebis uult exsequi sacerdotis officia, inter ipsa uerba sacerdotalia eius lingua protenditur nec ualet eam reuocare intra oris capacitatem, eo quod contra modum naturae extra os penderet ut boui anhelo. Sed ut uidit se linguae officium perdidisse, egreditur basilica et (res mira!) foris iterum in officium lingua reuocata est[552].

El *Libellus precum* se quejaba amargamente de que durante la dominación arriana, las ordenaciones católicas se invalidaron y se volvieron a hacer por parte de sacerdotes arrianos. El clero se habría plegado a esto atentos al disfrute de las propiedades eclesiásticas, según la acusación de los autores del *Libellus precum,* caso evidente sería el de Potamio. No obstante hay que recordar que el *Libellus precum* no era precisamente una fuente muy objetiva y que si bien ha sido injustamente desestimada durante mucho tiempo, no por ello este escrito hagiográfico y polemista ha de ser acogido sin algunas reservas. Lo dicho en el *Libellus* sobre Potamio y Osio se acerca mucho a lo que hoy calificaríamos de calumnia. Lo que el *Libellus* expone es que durante el breve reinado católico de Joviano los prevaricadores volvieron a pasarse a la ortodoxia, lo que los ortodoxos de siempre quieren es que los prevaricadores sean secularizados, de acuerdo a la tradición eclesiástica, recordemos el caso de los lapsos Basílides y Marcial y la tradición eclesiástica a este respecto, pero no sólo no lo consiguen, sino que además fueron «perseguidos» por los ex-herejes, ahora reconvertidos ante el nuevo cambio de circunstancias. De nuevo con Valente, favorable a los arrianos (y cuya muerte frente a los godos fue considerada por san Ambrosio un juicio de Dios por no haber abrazado la ortodoxia[553]), hubo defecciones, para luego pasarse al lado de la fe con el niceno Teodosio. Con el cambio de circunstancias llegaban de nuevo las «persecuciones» (luchas entre sectores del episcopado extensibles al resto de la sociedad a través de sus respectivas redes de clientelas o violentas persecuciones dictadas desde arriba por el emperador Valente), como las que habían sido sufridas por Vicente, sacerdote de la Bética, y los obispos Bonoso de Tréveris (encarcelado) y Aurelio de Roma (torturado)[554].

De nuevo las categorías mentales de los autores vuelven a aparecer, todos los obispos que han sido perseguidos injustamente serán resarcidos mediante el juicio de Dios, los pecados de los gobernantes deberán ser pagados por su pueblo. A partir de los principios exegéticos que hemos comentado el Antiguo Testamento pasa a primer plano muy relevante. Muchas concepciones primitivas, aparentemente superadas por la progresión de la revelación, vuelven a adquirir vigencia. Así surgen los preceptos-tabú referentes a la castidad, así se ordena «levitizando» la jerarquía de la Iglesia, y así se impone el esquema pecado-castigo que subyace a los juicios de Dios que venimos considerando y a las concepciones sobre la retribución que aquí vemos. Se puede decir que éste es el origen de toda la mentalidad y antropología cultural medieval.

---

552 *De Confessione verae fidei,* 64: «No mucho tiempo después este mismo Zósimo queriendo llevar a cabo ministerio sacerdotal en una reunión del pueblo, al pronunciar las palabras sacerdotales, su lengua se estira y no es capaz de meterla en la cavidad de la boca, dado que contra lo que es natural, la lengua pendía fuera de la boca como la de un buey anhelante. Pero cuando vio que había perdido el uso de la lengua, sale de la basílica (y cosa admirable), la lengua vuelve de nuevo de fuera a su lugar».

553 VOGT, J., *La decadencia de Roma. Metamorfosis de la cultura antigua (200-500),* Ediciones Guadarrama, Madrid s/f, p. 202.

554 FERNÁNDEZ UBIÑA, J., *art. cit.* p. 107.

Las plagas y calamidades que sufre el Imperio es esta época son el castigo de Dios ante la injusticia, ¿de dónde sino vendrían éstas?:

Et unde sunt tot plagae, quibus orbis Romanus quatitur et urguetur?[555]

Los verdaderos siervos de Dios saben que han de negarse a entrar en comunión con los impíos, manteniendo una actitud como la de Gregorio de Elbira:

> *Non opus est nunc nos singula quaeque plagarum recensere, quae tranquillitas uestra recognoscit cum aestu et sollicitudine impererii sui: communem istum dolorem uel tacendo mitigemus, ne non tam compati quam exulcerare uideamur. Sed hoc, quaesumus, piissime imperatores, cogitare dignemini, quibus ex causis ista proueniunt, utrum quia fideles serui Christi metuentes leges diuinas nolunt cum infidelibus conuenire an quia ueri catholici a falsis sacerdotibus obteruntur*[556].

La ira de Dios cae sobre aquellos que han deshonrado a sus verdaderos servidores, es decir, aquellos que han conculcado la dignidad episcopal, y no pueden quedar sin castigo, que indefectiblemente les ha de llegar, por medio del juicio divino, pero esta vez ya no son dos presbíteros de una corriente automarginada los que dicen esto, sino que la sentencia del juicio de Dios se pone en boca de los emperadores mismos:

> *Nam usque adeo omnipotentis Dei mota patientia est, ut poenam, quae criminosis post fata debet, in exemplo omnium ante fata sentirent*[557].

Las ideas más importantes del *Libellus Precum* están en relación con la forja de una nueva antropología conceptual y son precisamente los juicios de Dios contra los impíos elevados a categoría política hasta el extremo de ser decisivos en la buena salud del Imperio[558], el ambiente de persecución, y el proceso de mundanización del episcopado, a tenor de lo contenido en el *Libellus* parece que los casos de persecución fueron más importantes en Occidente que en

555 *De Confessione verae fidei*, 112, 1025-1026: «Y ¿de dónde vienen tantas plagas con las que el orbe romano es golpeado y urgido?»

556 *De confessione uerae fidei*, 113, 1031-1035: «No hace falta que nosotros ahora contemos cada una de estas plagas, que vuestra tranquilidad conoce con el calor y la preocupación de su gobierno, mitigaremos este común dolor con nuestro silencio, para que no parezca que no compadecemos, sino que irritamos más la herida, pero oh piadosísimos emperadores, os rogamos que os dignéis pensar por qué causas vienen estas cosas, si es porque los siervos fieles de Cristo temiendo las leyes divinas, no quieren comunicar con los infieles, o bien porque los verdaderos son machacados por los falsos sacerdotes. Puesto que hasta tal punto se conmovió la paciencia del Dios omnipotente que hizo que la pena que debe acaecer a los criminales después de sus delitos la sintieran antes de cometerlos para ejemplo de todos».

557 Consignado al final del *Libellus Precum, Lex Augusta*, 4, 25-27; para este tipo de literatura jurídica y en concreto para este caso *vid.* FERNÁNDEZ UBIÑA, J., «El *libellus precum* y los conflictos religiosos en la Hispania de Teodosio», *FlorIlib.* 8, 1997, 103-123.

558 Concepción que se acentuará en el siglo siguiente, sirviendo a una nueva forma de ver la historia, v*id.* MAZZARINO, S., «Los juicios de Dios como categoría histórica», en la obra del mismo autor *El final del mundo antiguo,* México 1961, 51-73; el juicio de Dios es muy frecuente en época de angustia. También san Ambrosio protagonizó uno contra los heterodoxos en Sirmio, atacado violentamente por una virgen arriana, san Ambrosio únicamente advierte a la mujer contra el castigo de Dios por ejercer violencia contra un obispo. Ésta muere el mismo día, la noticia la transmite Paulino de Nola, *vid.* PAREDI, A., *S. Ambrogio e la sua Età*, Milano 1960, p. 249.

Oriente (o quizá es que hayan manejado más información procedente del oeste), de todas formas se conocen los hostigamientos en Oriente de Heráclidas, Hermione y Severo, aunque no les falte nunca la asistencia divina, pues ningún derecho puede prevalecer contra un obispo católico:

quod enim ius habere poterant contra episcopum catholicum?[559]

Los enfrentamientos sangrientos entre Dámaso y Ursino en 366 con cientos de muertos, las luchas por los solios episcopales y las demás disputas que aparecen reflejadas en el *Libellus precum* según vayan los vientos de la política imperial hacen que en esta época la historiografía más social vea a la Iglesia «articulada en poderosas facciones clericales definidas por intereses materiales o de prestigio sociopolítico»[560].

Nos interesan especialmente los acontecimientos de la Bética. El obispo Higino aparece mencionado como uno de los que articula la represión contra Vicente y su iglesia en Córdoba, tras recurrir a la autoridad consular de la Bética y provocar altercados atrayendo a plebeyos para asaltar la iglesia. Este Higino fue posiblemente el mismo que tuvo actuación tan decisiva contra Prisciliano[561]. Los enfrentamientos tuvieron sus dimensiones políticas, como deja ver la intervención del consular de la Bética, y al mismo tiempo importantes consecuencias sociales, puesto que el elemento popular que intervenía lo hacía como cliente de los obispos que eran realmente sus patrones.

Lo que se detecta en esta época es el proceso de asimiliación civil de los cargos eclesiásticos, y el hecho de que aceptar la ortodoxia o el arrianismo dependa del poder imperial del momento. Todo esto ocurre en medio de la biblización de la sociedad y que se muestren personajes bíblicos tenidos en cuenta como ejemplos por su lealtad o deslealtad, por su recompensa o por su castigo. La recta interpretación de contenido disciplinal se basa en el cumplimiento del credo niceno y en la adecuación de la Biblia a éste, todo garantizado por el juicio tutelar de Dios. Para Fernández Ubiña el texto del *Libellus* representa la situación de finales del siglo IV con claridad: «(...) da por sentado el cambio radical experimentado por la Iglesia en el siglo IV, el poder decisorio del emperador, la autoridad incuestionable de los obispos, la fijación dogmática del Credo», aceptado además por los presbíteros luciferianos «irreflexivamente» y que ello es «la causa última de la persecución y de la marginación a que se veían ellos mismos sometidos»[562]. La Iglesia sería ya una institución disciplinaria de corte totalitario y se confundiría con el aparato imperial. Sin embargo, no parece que su poder no fuera lo bastante incontestable como para asegurarse la unidad de pensamiento y de exégesis bíblica en todo el Imperio, o las apostasías de unos y otros no habrían existido nunca, además debió pesar más en el panorama social de la época la gama de creencias populares que la decisión unilateral del obispo, por muchas redes de clientela que pudiera tener, no habría que pensar tanto en los obispados como pequeños principados eclesiásticos absolutistas, sino como en la sede de unos maestros de Verdad, cada uno de los cuales ejercía su labor de *prostathes* hasta donde sentía que podía hacerlo, lo que no implica que no haya casos de utilización de los clientes para tareas delictivas y de apropiación del poder, así como conflictos con las autoridades imperiales.

559 *De confessione uerae fide*, 96, 860-861: «¿Qué derecho podrían tener contra un obispo católico?»
560 FERNÁNDEZ UBIÑA, J., *art. cit.*, p. 110.
561 FERNÁNDEZ UBIÑA, J., *art. cit.*, 111.
562 FERNÁNDEZ UBIÑA, J., *loc. cit.*, 118.

Gregorio de Iliberri también tuvo que intervenir en los asuntos doctrinales, que en este momento son a la vez políticos[563], para ello decide reafirmar su fe nicena y redacta una obra que circulará bajo el título *De Fide*[564] y que será un ataque contra las fórmulas pactadas en Rímini. Es una obra que conoce dos redacciones, la primera anónima, que circuló en ambientes reducidos y que tuvo que ser corregida al poder interpretarse en ella algunas tendencias sabelianistas. Eusebio de Vercelli le conoce como firme niceno. El debate prueba la implicación política de Gregorio de Iliberri en los sucesos del Imperio, pero además revela un apasionamiento por las disputas teológicas[565] y de la recta exégesis de la Bibila. Para Fernández Ubiña es importante destacar que se ha producido un cambio social de las comunidades cristianas, en las que se han hecho dominantes los sectores acomodados urbanos y la aristocracia terrateniente (cristianizados en el siglo IV por intereses tanto ideológicos como materiales), lo cual ha venido acompañado del carácter soteriológico de la fe popular y una nueva concepción de la Iglesia como institución carismática y redentora[566].

Asistimos en esta época a una sacralización de los aspectos de la vida, incluso los más sociales, que sólo se explica desde una perspectiva ideológica, se trata de «la sacralización de las estructuras y valores sociales dominantes, es decir, la proyección al mundo sobrenatural de las relaciones de clientela y *amicitia* (...) del Bajo Imperio»[567].

Gregorio de Iliberri vio la época en que los obispos se estaban apropiando de la autoridad civil, como se refleja en los concilios en los debates sobre la prelación de las sedes y las luchas por controlarlas. Los obispos ocupaban cada vez más los puestos de altos funcionarios, tan ávidos de prebendas como estos y con complejas redes de influencia. Lo que no es tanto distanciamiento espiritual del episcopado como una asunción de nuevos papeles sociales, coincide con el acrecentamiento de la Iglesia en cuanto a institución cosa que se produce durante el debilitamiento de las curias[568]. Gregorio de Elbira fue a la vez testigo y partícipe de este estado de cosas. Precisamente Gregorio de Elbira tiene toda una eclesiología de la salvación en la que la Iglesia se define como la casa común y en términos de nuevo pueblo elegido[569]. Su confrontación contra el pensamiento arriano ha sido tratada por el *Libellus precum* de manera semilegendaria, pero su opinión sobre el particular ha quedado recogida en su obra *De Fide*, donde hace acopio de material exegético.

---

563 FERNÁNDEZ UBIÑA, J., «La fe de Gregorio y la sociedad de Elvira», en González Román, C. (ed.), *La sociedad de la Bética. Contribuciones para su estudio*, 145-180.

564 SIMONETTI, M., *Gregorii Hispaniensis. De fide*, Turín, 1975, especialmente pp. 12 y ss.; también PASCUAL TORRÓ, J. y SIMONETTI, M., *Gregorio de Elvira. La Fe*, Ed. Ciudad Nueva, Madrid 1998.

565 Tales disputas teológicas no fueron patrimonio de eruditos, sino que eran seguidas por el pueblo, en el mismo concilio de Elbira, se deja constancia de que además de los diecinueve obispos se encontraba todo el pueblo (omni plebe) *vid.* VIVES, J., *op. cit.*, p. 1.

566 FERNÁNDEZ UBIÑA, J., «La fe de Gregorio y la sociedad de Elvira», en GONZÁLEZ ROMÁN, C., (ed.), *La sociedad de la Bética. Contribuciones para su estudio*, Universidad de Granada 1994, p. 165.

567 FERNÁNDEZ UBIÑA, J., «La fe de Gregorio y la sociedad de Elvira», en GONZÁLEZ ROMÁN, C., (ed.), *La sociedad de la Bética. Contribuciones para su estudio*, Universidad de Granada 1994, 165-169, asimismo n. 30.

568 FERNÁNDEZ UBIÑA, J., «Aristocracia provincial y cristianismo en la Bética del siglo IV», en GONZÁLEZ ROMÁN (ed.), *La Bética en su problemática histórica*, Granada, 1991, pp. 31-62.

569 FERNÁNDEZ UBIÑA, J., «La fe de Gregorio y la sociedad de Elvira», en GONZÁLEZ ROMÁN, C., (ed.), *La sociedad de la Bética. Contribuciones para su estudio*, Universidad de Granada 1994, pp. 178 y ss.; la eclesiología del obispo bético está tratada en COLLANTES, J., *San Gregorio de Elvira. Estudio sobre su eclesiología*, Granada 1954.

4. La comunidad

1. LA CONSTRUCCIÓN SOCIAL DE LA IDENTIDAD CRISTIANA EN EL SIGLO IV

El pensamiento racional y el religioso aparecen en el mundo antiguo unidos como siameses. La apropiación racional del mundo y la religiosidad serían dos aspectos del mismo fenómeno. Ya desde los inicios del pensamiento jonio, puede decirse que toda preocupación filosófica encerraba una pregunta religiosa. El florecimiento del cristianismo, tan vinculado con el helenismo, no supone un cambio radical en la situación anterior, ni siquiera cuando se convierte en la religión oficial del Imperio en época de Teodosio. El cristianismo no introduce novedad alguna en el hecho de que la filosofía, la educación y la vida intelectual se orienten a lo religioso. Eso había sido habitual hasta entonces y se había acentuado a partir del siglo III d. C., la novedad radica en que, hasta ese momento, ninguna organización sacerdotal había ejercido el control coercitivo y excluyente sobre la ideología, y que sin embargo a partir de la monarquía de Constantino comienza un proceso en virtud del cual, la organización eclesiástica y el clero como tales, ejercerán una progresiva autoridad e injerencia sobre el pensamiento[570]. Tanto es así que en la segunda mitad del siglo IV se desata, en medio de las querellas cristológicas, un intenso debate encaminado a definir «lo ortodoxo» y a defenderlo desde el poder temporal, algo que —para el cristianismo— era nuevo y distinto del mundo «preniceno», anterior a tan pragmático maridaje entre Iglesia y Estado. Los distintos grupos de subordinacionistas y consubstancialistas, contribuyeron con su mutua rivalidad a la formulación de la ortodoxia (concepto entonces todavía por establecer, por más que se quisiera emplear de manera retroactiva), provocando discusiones sobre el dogma, en una dimensión antes impensable, y que ponían en evidencia la servidumbre y la ambigüedad terminológicas, lo conflictivo de las fórmulas de compromiso y lo tortuoso de lograr una idea *clara* del dogma, que fuera *claramente* enunciada[571]. Este proceso se da contemporáneamente al continuo acrecentamiento de poder por parte

570 RUSSEL, B., *Denker des Abenlandes. Eine Geschichte der Philosophie,* Stuttgart 1997, p. 171.

571 HANSON, R., «The achievement of orthodoxy in the fourth century A.D.», en WILLIANS, R. (ed.), *The making of orthodoxy. Essays in honour of Henry Chadwick*, Cambridge University Press, pp. 142-156.

de la institución episcopal, así como el reconocimiento y la instauración legales del cristianismo en el aparato estatal del Imperio, lo cual contribuía a la solidez del poder episcopal, sobre el que comenzaban entonces a recaer las antiguas funciones del patronato clásico, además de otras ya asumidas hacía tiempo, sapienciales y carismáticas, como la interpretación de las Sagradas Escrituras (incluso, y especialmente, en momentos de polémica[572]) y la guía de la comunidad[573].

La idea de que la unidad religiosa se habría de conseguir con la involucración directa del Imperio (el experimento de Diocleciano había participado de parecida concepción), era aceptada por entonces como parte elemental de la constitución política[574]. Dicha idea se había visto dramáticamente comprometida durante las controversias trinitarias que implicaron a la cancillería imperial, la cual había quedado en evidencia durante las luchas entre nicenos (desde entonces y en tanto que vencedores, también «ortodoxos») y los subordinacionistas arrianos, de distintas tendencias «heterodoxas». Sin embargo, la unidad religiosa y política parecía que volvía a tener una oportunidad bajo el reinado de Teodosio, cuando dio a la Trinidad una confirmación legal, en su pretensión personal de acabar zanjando la cuestión en contra de las tendencias arrianas, el 28 de febrero del año 380 (que en este sentido, sí constituye un verdadero punto de inflexión en la Historia Universal). En la segunda mitad del siglo IV, salvo por los recurrentes debates teológicos que a veces adoptaban formas convulsas, las demás circunstancias eran favorables para el cristianismo, el cual tenía una noción clara de sí mismo, se había instalado en el Estado, y se encontraba en situación de reclutar para sí los mejores talentos de la sociedad de forma creciente[575], y de sobrevivir al poder temporal llegado el caso, como se hará evidente en el siglo V[576]. Había llegado el momento de establecer el único culto lícito, de elaborar un discurso de autoconcepción, y de la progresiva indiferenciación entre fe y religión[577].

La época de Gregorio de Elbira es, por tanto, un momento de la Historia del Imperio Romano esencialmente combativo, de intentos muchas veces frustrados de definir lo que en adelante será dogma, ortodoxia y desviación. Si, como la crítica ha visto, la obra literaria del obispo de Iliberri es sobre todo pedagógica, se debe esencialmente a estas circunstancias, como ya hemos recordado al discutir las relaciones de san Gregorio con los problemas «heréticos» de difícil definición aun para sus contemporáneos. Una cosa es clara, la idea de la comunidad

---

572 KANNENGIESSER, Ch., «La Bible dans les controverses ariennes en Occident» en PIETRI, CH., & FONTAINE, J., *Le monde latine et la Bible*, pp. 543 y ss.; POLLARD, T. E., «The Exegesis of Scripture and the Arian Controversy», *BRL* XLI 1959, 414 y ss.

573 KAUFMAN, P. I., *Church, book, and bishop. Conflict and authority in early latin christianity,* Westviewpress, 1996, passim; LEPELLEY, C., «Le patronat épiscopal aux IVe et Ve siècles: continuités et ruptures avec le patronat classique», en REBILLARD, E., & SOTINEL, C., *L'Éveque dans la cité du IVe au Ve Siècle. Image et autorité*, Ecole Française de Rome, 1998, pp. 3-15.

574 Eusebio de Cesarea formula la nueva teología política del cristianismo, y con ella el Imperio Universal participaba formalmente de los planes de Dios, v*id.* STRAUB, J. A., *Vom Herrscherideal in der Spätantike,* Darmstadt 1964, pp. 113 y ss.

575 Independientemente de la escasa sinceridad de muchas conversiones contra las que protestaron Eusebio de Cesarea y más tarde san Agustín, *vid.* MARKUS, R., «Von Rom zu den Barbarenreichen (330-700)», en McMANNERS, J. (dtor.), *Geschihte des Christentums*, Frankfurt 1998, pp. 70-100.

576 MOMIGLIANO, A., «El cristianismo y la decadencia del Imperio Romano», en A. MOMIGLIANO et alii, *El conflicto entre el paganismo y el cristianismo en el siglo IV*, Madrid 1989, 15-30.

577 STOCKMEIER, P., *Glaube und Religion in der Frühen Kirche*, Freiburg-Basel-Wien, en concreto 81-122; *id.* «Christlicher Glaube und antike Religiosität», *ANRW* II 23.2, 1980, 871-909.

cristiana está muy presente en la obra gregoriana, se vincula a la cristología y es como su columna vertebral. Dado que el ambiente que refleja son los años 360 a 380, trasluce un momento donde la comunidad, guiada por el poder temporal y espiritual de su pastor, busca formas de autodefinición y autocomprensión, frente a lo exterior, o concebido idealmente como exterior, amenazante, mundano y heterodoxo.

1.1. Hacia la formulación de la antropología política en el Bajo Imperio

1.2. La iglesia como *«domus»* y como *«arca»*

Gregorio de Elbira encuentra una buena oportunidad para ofrecer su visión de la comunidad de creyentes a través de la exégesis de la historia de Noé en el Génesis. El tratado *De Arca Noe* se data, según Wilmart, en la época del «cisma» luciferiano. En este escrito homilético se desarrolla la idea, ya conocida entre los Padres, del Arca de Noe como trasunto de la comunidad creyente e imagen de la nueva comunidad de los santos, en busca de un nuevo puerto de refugio entre las embravecidas aguas del mundo. Gregorio de Elbira utiliza la vieja imagen del mar como espacio informalizado, hogar de todo lo desconocido para asimilarlo a la idea de *saeculum* y de *mundus*, de lo transitorio perecedero. Como decimos no es algo nuevo. Está en la patrística y está en los escritores paganos[578]. El viejo obispo de Iliberri, abunda —desde su rincón hispano— en el lugar común, practicado por los escritores de la Antigüedad, cristianos o no, del mar, misterioso y ocasión de peligros. La imagen del mar amenazante se integra en la predicación cristiana sin mayores problemas, pero convenientemente adaptada para unas finalidades que son nuevas. En *De Salomone*, 190 y ss. se sigue este camino, alude a los monstruos marinos de Escila y Caribdis, además de citar directamente y por su nombre a los arrianos Ursacio y Valente, como perseguidores de la nave de la Iglesia, y calificar a Arrio de «archipirata». A la imagen metafórica de la peligrosidad marina, sobrenatural, se le añade la comparación del mar con el mundo, y del mar como lugar de los demonios. Mientras el mar se convierte en la imagen del mundo, el barco que lo surca, construido en madera, no es sino una doble imagen de la comunidad, de la *Ecclesia*, y del madero de la cruz, del hecho de la Pasión[579]. Eclesiología y cristología no pueden separarse en el problema de la autocomprensión.

Gregorio de Elbira se sirve continuamente de la equiparación entre Cristo y Noé, la Iglesia y el Arca. El punto de partida no es tanto una exégesis alegórica cuanto tipológica, basada en la comparación. El docto predicador vuelve a llamar la atención de sus fieles: allí donde la Biblia narra una historia, hay también, como codificado y a la espera de una aclaración, un mensaje importante, de corte espiritual, que informa sobre los planes de Dios. Efectivamente, en esta historia se encuentra un *magnum sacramentum spiritalis gratiae* «un gran misterio de gracia espiritual», que hay que interpretar y compartir con los fieles[580]. La interpretación tiene lugar desde una visión cristológica y eclesiológica, el arca anuncia la Iglesia, al mismo tiempo Noé anuncia a Cristo:

---

578 Y en la Biblia y en el Próximo Oriente, *vid.* WYATT, N., *Myths of Power*, Ugaritish-Biblische Literatur, Band 13, Münster 1996.

579 RAHNER, H., *Symbole der Kirche. Die Ekklesiologie der Väter*, Salzburg 1964, 272-564.

580 *De Arca Noe* 2, 10.

Haec itaque arcae fabrica ecclesiae nostrae tipum perspicue indicabat. Noe uero Christi figuram habuisse nulla est dubitatio[581].

Desde el primer momento la vinculación entre Cristo y la Iglesia es total. Esto no hace sino reforzar la posición simbólica de la Iglesia como institución. Que Noé es el *typos* de Cristo, lo demuestra nuestro autor con argumentos etimológicos y numerológicos[582]. El obispo de Iliberri desplegará su destreza de exegeta para llamar la atención sobre las medidas y las conjunciones del arca, y buscará una interpretación de carácter numerológico inspirada en los lugares comunes del siete y el tres o sus múltiplos.

Mensura uero arcae trecentorum cubitorum longitudo figuram dominicae crucis euidenter ostendit; trecenti etenim apud Graecos tau littera signantur, quae littera unam apicem quasi arborum erectam facit, alteram uero ut antemnam in capite extensam, crucis utique habitum demonstrabat; quo mysterio et longitudo uitae credentibus datur et latitudo terrae nouae tribuitur et altitudo caelestis regni praeparatur. Quinquaginta autem cubita latitudinis eiusdem arca hoc significabat quod pentecosten, id est quinquagesima die post passionem dominicae crucis, spiritus sanctus descensurus esset, per quem et spem salutis et caelestis regni gloriam consequi et obtinere possumus. Triginta uero cubitis altitudo arcae tricenariam aetatem domini demonstrat, quia hominem quem induit per officium Iohannis in Iordane baptizauit; triginta etenim annorum erat ut euangelista testatur, cum per aquam baptismatis susceptum, ut dixi, hominem donis caelestibus inlustraret[583].

La figura de Cristo es central en el plan de salvación y en la comprensión de la propia comunidad. El obispo bético da aquí una serie de argumentos numerológicos para demostrar que el hecho de la redención por el sacrificio de Cristo está vinculado a la Iglesia, que es el cuerpo místico de Cristo, esto hay que relacionarlo con la disciplina penitencial y con la posición central de la interpretación cristológica.

---

581 *De Arca Noe 4,* 19-20: «...esta estructura del arca mostraba una clara figura de nuestra Iglesia. Por lo demás, no hay duda de que Noé era figura de Cristo».

582 Estos argumentos con su significación y simbolismo se basan en el convencimiento de la sabiduría inmersa en la misma estructura de las cosas. Tendrá un gran desarrollo durante toda la Edad Media, como en el caso del teólogo carolingio Rabano Mauro, vid. CANTELLI BERARDUCCI, S., «L'esegesi della Rinascita Carolingia», en CREMASCOLLI, G. & LEONARDI, Cl., *La Bibbia nella storia*, Bologna, Ed. Dehoniae, 1996, 167-198.

583 *De Arca Noe* 29-31: «...La longitud de trescientos codos en la medida del arca era figura evidente de la cruz; pues los griegos escriben el número trescientos con la letra *tau*, que hace un trazo como un árbol plantado y otro en la parte superior como una antena extendida, y que mostraba claramente la forma de la cruz; en este misterio se les da a los creyentes la largura de la vida, se les otorga la anchura de la tierra nueva, y se les prepara la altura del reino celeste. Los cincuenta codos de anchura, que tenía el arca, significaban que en Pentecostés, esto es, el quincuagésimo día después de la pasión y cruz del Señor, había de descender el Espíritu Santo por quien podemos conseguir y obtener, no sólo la esperanza de la salvación, sino también la gloria del reino celestial. Y la altura de treinta codos que tenía el arca, muestra la edad de treinta años del Señor, porque al hombre del que se vistió, lo bautizó en el Jordán por ministerio de Juan, y tenía treinta años, como atestigua el evangelista, cuando por el agua del bautismo —como dije— adornó con dones celeses a este hombre asumido», la relación del Arca de Noé con la Tau mística es un lugar común de la eclesiología de los Padres, *vid.* Rahner, *op. cit.*, pp. 406 y ss.

Nuestro exegeta abunda en la concepción del mundo como lugar de paso, desarrolla nuevamente un esquema teleológico e histórico de corte finalista, el mundo perecedero naufragará, el único lugar seguro es la nave de la Iglesia, cuyo puerto de refugio es la patria celestial. No es casual que en este tratado se citen sobre todo pasajes del Apocalipsis. Así como Noé consiguió escapar del fin del mundo por el arca, también la iglesia consiguió huir del naufragio, *naufragium mundi meruit euadere*[584]. Esto obedece a un plan histórico. Se trata de un final de la historia a través del Juicio de Dios, operativo como categoría política. A resultas del *iudicium dei*, sólo la comunidad de fieles se salvará, dando cumplimiento a los designios de Dios y al final de la Historia:

> *Vt ergo Noe in omni terra solus iustus inuentus est et cunctis in cataclismo aquae pereuntibus ipse solus cum domo sua saluatus est, quia solus deum sibi bene uiuendo fecerat pium, quem contrario actu mundus iratum, sic et cum uenerit dominus iudicare saeculum in flamma ignis, tunc malis hominum ac refugarum angelorum cunctisque mundi sceleribus daturus est finem, sanctis uero solis requiem in regno futuri aeui praebiturus*[585].

Dentro de este programa histórico, es una realidad operativa el juicio de Dios, a través del cual llegará el final del mundo perecedero y el premio para los justos, el reino de Dios y la ciudadanía celestial. Del juicio de Dios nadie escapará, sólo aquellos que se refugien bajo la protección de la Iglesia encontrarán posibilidad de salvación:

> *Nemo in die diuinini iuducii poterit effugere, nisi quem ecclesiae catholicae arca tutauerit*[586].

Como había dicho años atrás Cipriano de Cartago, fuera de la Iglesia no hay salvación posible, Gregorio de Elbira continúa esta opinión, dentro de su teoría histórico-finalista del *iudicium dei*:

> *Videtis ergo, dilectissimi fratres, omnem arcae istius fabricam in sacramento uenerandae ecclesiae fuisse praemissam et non posse aliter hominem nisi per ecclesiam de excidio totius orbis euadere, sicuti et in cataclysmo mundi nemo remansit nisi quos arca incluserat*[587].

---

584 *De Arca Noe* 2, 8.

585 *De Arca Noe* 5, 23-30: «Así como Noé fue el único justo que se halló en la tierra, y sólo él se salvó junto con su casa, al perecer todos en el diluvio, porque sólo él, por haber obrado bien en su vida, halló propicio a Dios, a quien el mundo había irritado, por haber actuado contrariamente, así también, cuando venga el Señor a juzgar el mundo en medio de una llama de fuego, pondrá fin a toda maldad de los hombres y de los ángeles apóstatas, y a todos los crímenes del mundo, mientras dará el descanso en el reino del mundo futuro sólo a los santos».

586 *De Arca Noe* 14, 92-93: «En el día del Juicio divino nadia podrá escapar, sino quien haya sido resguardado en el arca de la Iglesia católica».

587 *De Arca Noe* 33: «Veis, pues, amadísimos hermanos, que toda la estructura de este arca ha sido ofrecida anticipadamente como sacramento de la veneranda Iglesia y que el hombre no puede evadir de otro modo la ruina de todo el orbe sino por la Iglesia, como en el diluvio no quedó nadie más que quienes se hallaban dentro del arca».

En otra parte, al hilo de la exégesis de Raab, el obispo bético se muestra de la misma opinión, nadie gozará de la salvación y vida eterna (*saluti et uitae aeternae*), a no ser que ya haya entrado en la Iglesia (*nisi intra domum ecclesiae*), y vuelve al tema recurrente del arca, tipo de la Iglesia y única salvación del cataclismo al final de los tiempos: *et in cataclismo (-y-) nemo naufragium orbis euasit, nisi qui in arca Noe meruit reseruare (-i), quae typum ecclesiae portendebat*[588].

Junto con la idea activa del juicio de Dios como categoría histórica y política, encontramos asimismo la existencia de una nueva patria, el reino de Dios adonde escapará la congregación de los santos, huyendo de los males actuales del mundo:

> *Per Christum excidium iudicialis incendii sunt euasurae et in noua terra cum Christo sunt regnaturae*[589].

Pero la llegada a la patria celestial, la *noua terra* de la que habla san Gregorio, sólo puede hacerse tras la peregrinación a través de un mundo extraño y hostil. Existe ciertamente la mención a una época transitoria de angustia y persecución, en la que el pueblo creyente ha de desenvolverse entre el miedo y la persecución. Aquí puede haber un lugar común literario, pero más probablemente es una mención histórica a los problemas del arrianismo y postarrianismo. Sólo en momentos de angustia se conoce a los santos, es un problema de *autocomprensión colectiva* (dónde está la verdadera comunidad de santos) con prolongaciones hacia la *antropología conceptual* (sólo la práctica de la virtud sirve) y desde una visión *martirial* (hay que arrostrar la «persecución» en un mundo temporalmente dominado por el Demonio, es decir una eventual represión política):

> *Denique nemo ad fastigium perfectae uirtutis et gloriae peruenire potest nisi per angustias tribulationum et persecutionum pressuras...*[590].

A lo que además hay que añadir una oposición simbólica entre los *sancti* y los *impii*, los que pertenecen a la comunidad y los que son ajenos a ella. Transitoriamente se vive en el tiempo de los *impii*, que son principalmente los grupos heréticos (o eventualmente tenidos por tales) pero también judíos y gentiles. Sin embargo se anuncia la llegada del tiempo de los *sancti*, se hace una mención a la espera de un tiempo en que las penalidades hayan terminado. El dominio de los *impii* es temporal, porque ha de llegar la victoria total de la ortodoxia nicena, y de la superación de las calamidades que son propias de la vida terrena. Con la restauración del reino de Dios llegará la felicidad plena y los santos encontrarán el momento de la reparación y de la consecución de un nuevo reino, eterno y fuera del mundo:

---

588 *Trac* XII 36, 267-271: «En el diluvio nadie se salvó del naufragio universal, sino el que mereció ser guardado en el arca de Noé que era figura de la Iglesia».

589 *De Arca Noe* 6, 35-37: «Han de evadir [por Cristo] la ruina del fuego del Juicio, y (...) han de reinar con Cristo en la tierra nueva».

590 *De Arca Noe* 23, 154: «Nadie puede llegar a la cima de la perfecta virtud y de la gloria, si no es por la angustia de las tribulaciones y la opresión de las persecuciones...».

Volabunt utique in caelum sicut aquilae pinnigerantes, current in paradiso et non fatigabuntur[591].

Una «tierra nueva» ha sido predispuesta por Dios, como refugio de los santos. En el seno de esta interpretación histórica, se desenvuelve como elemento dinámico en la Historia un concepto político, la comunidad de los santos, la Iglesia, comparada por Gregorio de Elbira en su tratado *De Arca Noe* con una *domus*[592], cuya cabeza de familia sería Cristo. Hay una comparación de la comunidad de culto con la comunidad familiar. Lo interesante del caso es que el pensamiento encaminado a definir lo que es la comunidad no puede separarse del aspecto escatológico y teleológico. Para Gregorio de Elbira la Iglesia es una y difundida por todo el mundo *una in uniuerso orbe diffusa*[593]. El adjetivo de totalidad *unus, -a, -um* siempre aparece vinculado a Iglesia, es un intento de subrayar su carácter unitario. Es fácil encontrar la correlación Iglesia Universal-Dios Único.

La Iglesia se define siempre desde la pluralidad a la unidad. La iglesia es

— *congregatio sanctorum*.

— *una in uniuerso orbe diffusa*

Iglesia significa congregación de fieles, el camino hacia la perfección espiritual a través de la unidad de los fieles entre sí, y de todos con Dios:

— *Quicumque ergo ex numero fratrum in una et in eadem ecclesia consistentium habuerint spiritum sapientiae, hii omnes habentes unum carisma unam ecclesiam faciunt*[594].

El lenguaje de la unidad no sólo lo emplea el Eliberritano cuando habla de la Iglesia, que casi siempre lleva el calificativo de «una», sino también cuando habla de la majestad de Dios, como lo prueban las expresiones teológicas empleadas en *De Fide*, algunas de ellas son citas bíblicas:

— *ratione et substantia unum*
— *unitas maiestatis*
— *unitas generis*
— *unitas diuinitatis*
— *talis est Filius qualis et Pater*
— *nihil enim non uidebitur Patris, quod iudicabitur Filii, nec Filii quid defenditur Patris*
— *alium ipsum*
— *hoc est enim Filius: de eo quod Pater est alius idem*
— *Ego et Pater unum sumus*
— *Ego de Patre exiuit*[595]

Esta idea de la comunidad está subrayada por *unus* en forma predicativa y esto no es casual, la iglesia es una, y más todavía en momentos de crisis. Se quiere reafirmar la idea de unidad de la Iglesia, y unidad de la comunidad, frente a un mundo exterior hostil, o concebido como hostil,

---

591 *De Arca Noe* 19, 119-122: «Volarán, pues, al cielo con alas como de águila, correrán en el paraíso sin fatigarse».

592 Como también lo era en la interpretación tipológica de Raab y su casa, como figuras de la Iglesia, *vid. Tract.* XII, *passim.*

593 *De Arca Noe* 6, 39.

594 *De Arca Noe* 10, 64-67: «Así pues, de entre el número de los hermanos, que están en una sola y misma Iglesia, quienes tuvieran el espíritu de sabiduría, todos ellos, por tener un carisma, forma una iglesia».

595 PASCUAL TORRÓ, J., *Gregorio de Elvira. La Fe*, Fuentes Patrísticas 11, Madrid 1998, pp. 22-23.

la metáfora cede a la identificación, la Iglesia no es como el Arca, sino que la Iglesia es ella misma un Arca: *ecclesiae catholicae arcae*.

Que la Iglesia sea concebida como una congregación santos, es un criterio de organización social, pero también es efectivo para una determinada forma de antropología conceptual. Lo que se planea es que la pertenencia a la Iglesia exige una preparación espiritual, lo cual explica san Gregorio a través de su doctrina de los carismas[596]. Cuyo carácter séptuple sirve para que Gregorio de Elbira utilice nuevamente una exégesis numerológica.

> *Septem enim sunt carismatum dona, ut per Esaiam uatem inclytum dominus manifestare dignatus est: «et requiescet», ait, «super eum spiritus sapientiae, spiritus intellegentiae, consilii, uirtutis, agnitionis, pietatis, spiritus timoris dei*[597].

Estos carismas espirituales forman la antropología conceptual del cristianismo:

1. SPIRITUS SAPIENTIAE,
sabiduría
2. SPIRITUS INTELLEGENTIAE,
inteligencia
3. CONSILII,
consejo
4. UIRTUTIS,
fortaleza
5. AGNITIONIS,
entendimiento
6. PIETATIS,
piedad
7. SPIRITUS TIMORIS DEI.
temor de Dios

Este planteamiento de antropología conceptual tiene su repercusión en la formulación de la *Ecclesia* como comunidad. Los carismas no son tenidos todos por todos los fieles, sólo Cristo los tiene todos:

> *Omnia uero solus Christus dominus habet, qui corpus est integrum; in nobis uero singula, qui deputamur in membris*[598].

Pero la reunión de todos los fieles garantiza la unidad de los carismas, y por lo tanto la perfección espiritual. Los fieles forman una unidad, un cuerpo con los siete carismas como

---

596 *De Arca Noe*, 7, 48: *id est uirtutes ecclesiae Christi*, y de los que ya ha hablado en los *Tract*. y en *Epit*.

597 *De Arca Noe* 9, 60-63: «Siete son los dones de los carismas, que el Señor se dignó manifestar por medio del ínclito profeta Isaías: *Descansará sobre él* —dice— *el espíritu de la sabiduría, el espíritu del entendimiento, el consejero de frotaleza, de ciencia, de piedad, el espíritu de temor de Dios*».

598 *De Arca Noe* 10, 65-67: «Todos los tiene solamente Cristo, el Señor, que el es cuerpo íntegro; en nosotros, que nos contamos entre sus miembros, están cada uno de ellos en particular» [es decir, *in nobis uero singula* no los tenemos todos, sólo algunos].

miembros: *corpus unus est, et septem sunt membra*. Efectivamente, son como los miembros de un cuerpo, el cuerpo místico de Cristo:

> *Cum enim separati sumus, singuli singula carismata habemus; cum autem in unum conuenimus, omnes unam et integram et perfectam septiformem ecclesiam, quae Christi corpus est, facimus. Haec sunt septem animae, quae Noe, qui Christi imaginem praetendebat, in excidio aquae donatae sunt*[599].

La comunidad, en tanto que *congregatio sanctorum*, hace así su entrada en el final de la Historia como cuerpo místico de Cristo, y trata de participar en la nueva sociedad celestial. Esto se encuentra anunciado ya en la figura del arca, que es la imagen del nuevo cosmos cristiano para los tiempos después del tiempo, para la época del fin de la Historia. Las miradas se vuelven a la transcendencia, al reino de Dios. Porque existe además una geografía para los tiempos después del final de la Historia:

> *Quod autem bicamerata et tricamerata arca fuisse refertur, mansionum loca et habitationum qualitates, que sanctis in regno dei sunt praeparatae, euidenter ostendit. In una etenim camera paradisi figura est, in altera terrae nouae, ubi Ierusalem caelestis est descensura, ut fiat in ea, sicut scriptum est, «habitatio dei cum hominibus», de qua terra beatus Iohannes ait: «et uidi», ait, «caelum nouum et terram nouam et ciuitatem Ierusalem caelestem, descendentem de caelo in terram nouam,» et Esaias: «sicut caelum nouum et terram nouam, quam ego facio perseuerare in conspectu meo, sic perseuerabit semen uestrum et nomen uestrum, dicit dominus omnipotens», in tertia camera caelorum regnum*[600].
>
> *1. Paradisi figura*
> *2. Terrae noua*
> *3. Caelorum regnum*

Se trata de una concepción gradualista y mistérica, para los tiempos de la salvación cada uno ocupará su puesto en función de sus merecimientos, conclusión a la que llega el obispo de Elbira tras la interpretación numerológica de *Mt*. 13, 8 y 23[601]

> *Centesimum itaque fructum facient, qui in caelum habitationes accipiunt, sexagesimum, qui in paradiso habitare merentur, tricesimum, qui in terram nouam*

---

599 *De Arca Noe* 13, 82-86: «Cuando estamos separados, cada uno de nosotros tiene su propio carisma; pero cuando nos reunimos, establecemos todos la única e íntegra y perfecta septiforme Iglesia; que es el cuerpo de Cristo. Estas son las siete almas, que en el diluvio fueron confiadas a Noé que mostraba una imagen de Cristo».

600 *De Arca Noe,* 15-16: «Lo que se dice del arca, esto es, que tenía un segundo y un tercer piso, muestra claramente las distintas mansiones y la calidad de las habitaciones que han sido preparadas para los santos en el reino de Dios. Un piso es figura del paraíso y el otro de la tierra nueva —donde descenderá la Jerusalén celeste, para que se haga realidad en ella, como está escrito, *la habitación de Dios con los hombres*—. De esta tierra dice el bienaventurado Juan: *Y vi un cielo nuevo y una tierra nueva, y la ciudad de la Jerusalén celeste, que descendía del cielo a la tierra nueva,* e Isaías: *Como el cielo nuevo y la tierra nueva que yo hago permanecer en mi presencia, así permanecerá vuestro linaje y vuestro nombre,* dice el Señor todopoderoso; en el tercer piso está el reino de los cielos».

601 «La semilla que cayó en la tierra buena dará el cien del fruto».

futuri sunt. Vnde iam planum uobis esse debet arcam istam tricameratam eccclesiae, ut saepe dixi, catholicae imaginem perspicue indicasse, cuius tripartita habitacula, id est caeli, paradisi et terrae nouae, retro olim a domino monstrabatur[602]

En la historia del arca no sólo se habla de la comunidad como tal, sino también de la progresiva pureza de sus miembros, entregados a un ideal ascético y de renuncia Se relaciona con un plan de historia universal finalista, la congregación de los santos es por tanto el último episodio histórico, la antesala de la redención.

Verum quod dicit sic arcae ipsius fabricam fuisse dispositam, ut latior fuerit in primo unde sumpsit exordium, in medio angustior et tertio per quattuor angulos collecta usque ad unum cubitum coartante mensura sit consummata, unam habens fenestram delatus, hoc utique significabat, quod in prima parte fabricae, id est in prima uacatione sanctorum, latior licentia et remissior disciplina omnium patrum et patriarcharum propter generandam sobolem filiorum esset indulta; et quod permittendum esset eis plura licite facere et liberius gerere quae uellent, ideo maior et spatiosior pars arcae fabricatur in primis. Media uero in angustiori mensura redditur, quia mediis temporibus per legem Moysi et prophetas in angustiori et breuiori spatio praeceptis constringentibus populus redigendus erat. Tertia uero camera per angulos collecta et in unum cubitum consummata hoc significabat, quod per quattuor angulos, id est quattuor euangelica, omnis esset ecclesiae fabrica coartanda: «quia arta», ait, «et angustia uia est, auae ducit ad uitam», et usque ad unum cubitum, id est usque ad mensuram suscepti hominis, quem induit dominus, omnis esset compago ecclesia redigenda[603].

En la construcción del arca, que como decimos es imagen de la Iglesia, se materializan la historia del pueblo creyente desde los patriarcas, la legislación mosaica y los profetas, hasta

---

602 *De Arca Noe,* 20: «Fructifican el ciento por uno quienes reciben habitación en el cielo; el sesenta por uno quienes merecen habitar en el paraíso; el treinta por uno quienes han de estar en la tierra nueva. Por eso debe quedar ya claro para vosotros que esta arca de tres pisos, como he dicho repetidamente, ofrecía una imagen de la Iglesia católica, cuya triple morada, esto es, la del cielo, la del paraíso, y la de la tierra nueva, era mostrada anticipadamente entonces por el Señor».

603 *De Arca Noe* 21-23: «Pero el hecho de que la estructura del arca, como dice, estuviera dispuesta de modo que la primera planta fuera más espaciosa, la de en medio más angosta, y la tercera se redujera aún más, al reunirse los cuatro ángulos en un remate de un codo, con una ventana lateral, significaba que en la primera parte de la estructura, esto es, en el primer descanso de los santos, se les había concedido a todos los padres y patriarcas una amplia permisividad y una disciplina más holgada en razón de los hijos que debían engendrar; y como se les tenía que permitir que realizasen lícitamente más cosas y que actuasen con mayor libertad en lo que quisieran, por eso, era mayor y más espaciosa la parte del arca que se fabrica en primer lugar. La de en medio, sin embargo, se construye según una medida más estrecha, porque en los tiempos posteriores, el pueblo había de ser conducido por la ley de Moisés y los profetas a un espacio más estrecho y reducido con preceptos más estrictos. La tercera estancia en la que se reunían los cuatro ángulos y se remataba con un codo, significaba que por los cuatro ángulos, esto es, por los cuatro evangelios había de ser estrechada la estructura de la Iglesia: *Porque estrecho,* dice, *y angosto es el camino que lleva a la vida,* y la estructura de la Iglesia tenía que ser reducida a un codo, esto es, hasta la medida del hombre asumido del que se vistió el Señor». Como vemos, la Iglesia se ha convertido en una sociedad de «perfección», aún más exigente que la sociedad patriarcal, de manera que se va implantando progresivamente la mentalidad favorable a la imposición de una «ciudad de Dios», la sociedad civil-política, sólo podrá ser vista de una forma unitaria y basada en la fe.

Cristo, y se alude a la continua presencia de la disciplina espiritual, que crece en proporción a su proximidad histórica con el hecho mesiánico. La tensión vertical de abajo arriba que hay en esta explicación, permite ver que la concepción del conocimiento es colectiva (se trata siempre de la comunidad), ascendente y gradualista (de la ignorancia a la sabiduría) y mistérica (el conocimiento se da sólo a través de la debida preparación espiritual, que siempre se materializa en Gregorio de Elbira a través de la acción simbólica ritual: bautismo, penitencia).

La imagen colectiva y moral de la comunidad, cuyo único refugio es el arca-Iglesia, se reafirma por la explicación espiritual de la paloma y el cuervo en el relato del Génesis. El cuervo se echa a volar y no vuelve, representa la expulsión del mal, y de las almas impuras (*subdolae et impurae animae*) que ha de quedar fuera de la Iglesia imagen muy apropiada en un contexto de luchas doctrinales[604].

La paloma, por el contrario, es la imagen del espíritu que no encuentra descanso en el mundo y por eso debe refugiarse en el arca, es decir, en la Iglesia. De nuevo se equipara la imagen caduca del mundo con las aguas encrespadas del Diluvio y el arca y la Iglesia como últimos refugios de la humanidad frente al peligro.

> *Columba uero quae emissa est, cum requiem non inuenisset in saeculo, rursus in arcam reuersa est, sancti spiritus imaginem indicabat, qui cum fuisset a domino in tote orbe diffusus et prae iniquitate saeculi requiem apud omnes homines reperire non potuisset, rursus esset in arcam ecclesiae reuocandus*[605].

El carácter que para los antiguos tenía la *politeia* ahora lo tiene la *Ecclesia*, el verdadero puerto de refugio de la humanidad, la comunidad de santos, la nueva y verdadera *politeia* (en cuyo ámbito se verifica también la *paideia*) en cuya reunión espera el pueblo cristiano que pasen las tempestades del mundo y llegue la verdadera redención, el rescate de la humanidad de un mundo caduco.

1.3. Otras imágenes de la comunidad en la obra gregoriana: esponsales místicos, simbología del olor, sacralización de la carne, simbolismo somático

En los comentarios homiléticos al Cantar de los Cantares, fechados en el 380 por Meloni, se desarrolla una teoría de la comunidad y de la eclesiología, en la que se hace evidente una vez más la oposición del adjetivo de totalidad *unus, -a, -um* referido a la Iglesia, frente al resto, frente a lo que no pertenece a ella. Porque el tema central de la exégesis gregoriana en el Cantar de los Cantares es la Universalidad de la Salvación, que comienza a realizarse cuando la sombra de la Sinagoga comienza a ceder el paso a la realidad de la Iglesia. La confrontación formal con la Sinagoga sirve al obispo de Elbira para trazar la economía de la salvación. La extensión del perfume espiritual de Cristo a todos los hombres da la clave de la salvación, que es colectiva,

---

604 *Vid. De Arca Noe* 25, 166 168.

605 *De Arca Noe* 25, 169-173: «En cambio, la paloma que fue soltada y que, al no poder reposar en el mundo, volvió de nuevo al arca, era imagen del Espíritu Santo que al haber sido difundido por el Señor en todo el orbe y no haber podido encontrar descanso en ningún hombre por la iniquidad del mundo, tenía que regresar al arca de la Iglesia». En esta imagen late la concepción de la sabiduría veterotestamentaria de *Proverbios* 9 y *Eclesiástico* 24, así como la imagen clásica de la justicia, que no pudiendo habitar entre los hombre vuelve a los cielos, tal y como se lee en HESIODO, *Los Trabajos y los Días*, 197-202, y en OVIDIO, *Metamorfosis*, I, 149, Ed. Alma Mater, Madrid 1964, 12.

pensada para la comunidad de creyentes, por eso se observa la tensión entre Dios y la Humanidad. Frente a la Sinagoga y a las herejías, se destaca la universalidad de la Iglesia. La Iglesia es para Gregorio de Elbira la extensión de la humanidad de Cristo: su finalidad es unir a todos los hombres en relación viviente con la divinidad, participando del perfume de la inmortalidad. Junto a esto, se aprecia además, dentro de la interpretación de la comunidad cristiana ofrecida por el Eliberritanto, la santificación de la carne de Cristo y de la Iglesia. Desde el punto de vista de Gregorio de Elbira, la eclesiología, la cristología trinitaria y la antropología conceptual no son aspectos separables, sino un todo orgánico. El proceso de salvación es individual, ciertamente hay una divinización del hombre, pero esa divinización individual se da en el seno de la Iglesia, que es interpretada como la carne de Cristo, y con coadyuvación de Espíritu Santo[606]:

> *(...) spiritus sanctus per uatem integrum Salomonem ex uoce sponsi et sponsae i.e. Christi et ecclesiae pro caelestium nuptiarum allegorica decantatione praedixit, quando Christus sponsus et anima sponsa oppignerauerunt sibi castam inuicem coniuctionem et facti sunt «duo in carne una», i.e. deus et homo*[607].

Así como los grandes poetas de la antigüedad como Homero y Hesíodo, según sus intérpretes alegoristas, eran incapaces de haber dicho algo obsceno, sino que sus versos contenían una verdad superior, también considera el obispo Bético que los versos del Cantar de los Cantares están en conexión con la verdad divina y no con un epitalamio profano. Se trataba de una inspiración divina de Salomón, calificado por Gregorio de Elbira como *integrum*. Es importante el análisis de los recursos literarios. Se recurre a imágenes y analogías como medio de comparación y sobre todo de intelección para facilitar a los fieles el entendimiento de toda la lectura. Se está ilustrando por medio de tipos y alegorías un episodio importante de la redención, cual es la entrañable relación entre Cristo y la Iglesia, sin la cual es impensable la salvación de los fieles.

Estos comentarios sobre el Cantar de los Cantares son de gran importancia para entender la cristología y eclesiología de la obra gregoriana, se concibe a la Iglesia como «carne de Cristo»[608] purificada y asimilada a Dios por el contacto divino de tal manera que, es preciso recurrir a las metáforas nupciales para comprenderlo. La Iglesia, que es imagen de los pueblos gentiles, olvida su vida anterior por medio de su unión regenerativa con Cristo, unión semejante al matrimonio en el que la esposa se pone bajo la protección y tutelaje del esposo, quien de entonces en adelante la guarda y dignifica. Las metáforas nupciales para expresar la unión entre Cristo y la Iglesia, no son nuevas, la temática se remonta a Orígenes, aunque Gregorio de Elbira las pone en relación con los problemas propios de la segunda mitad del siglo IV. La idea de Gregorio de Elbira es relacionar siempre eclesiología y cristología, y más ésta como fundamento de aquella, se encuentra en los *Tractatus*, y también en el comentario al Cantar de los Cantares, donde es un hecho clave.

---

606 MELONI, P., *Il profumo dell'immmortalità. L'interpretazione patristica di Cantico 1,3,* Roma 1975, p. 215.

607 *Epit*. I 1, 5-10: «(...) el Espíritu Santo predijo por el íntegro profeta Salomón con la voz del esposo y de la esposa, esto es, de Cristo y de la Iglesia como cántico alegórico de sus bodas celestes, cuando Cristo, el esposo y el alma, la esposa, se prometieron mutuamente en casto matrimonio y se hicieron *dos en una sola carne,* esto es, Dios y hombre».

608 *Epit*. I, 7.

Algo que tiene en común Gregorio de Elbira con los Padres latinos del siglo IV es el desarrollo de una teología del olor. Los fieles son, de acuerdo a la afirmación paulina, «el buen olor de Cristo», pero además Gregorio de Elbira desarrolla una oposición a partir del ungüento «vaciado», o más bien «defraguado» (*exinanitio*) del A.T. y el derramado (*effusio*) del N.T. El ungüento «vaciado» y las unciones regias del A.T. son inferiores y no son sino prefiguraciones al ungüento de Cristo, «derramado» en N.T. La unción de los reyes y de los profetas de la antigua ley era sombra e imagen de aquella otra unción que había de realizarse en Cristo, con la presencia del Espíritu Santo. La teología del olor hay que entenderla en clave soteriológica, con la llegada de Cristo, se consuma la salvación, el ungüento emite su buen olor, los fieles que forman la Iglesia, carne de Cristo, y «el buen olor de Cristo»[609]. Asimismo las plegarias de los santos son equiparables al incienso.

La Iglesia, en tanto que *plebs sancta*, está prefigurada en los libros vétero-testamentarios anunciando la futura reunión del pueblo cristiano bajo la protección de Cristo. El ingreso en la Iglesia es una incorporación a Cristo, que tiene lugar por medio de un ritual de acción simbólica: el bautismo, que marca la pertenencia a la Iglesia. El bautismo, que como inmersión en el agua comprendía siempre la unción, representaba la gracia totalmente nueva de la redención, el bautismo es definido como *crisma sanctorum* por san Gregorio[610]. Es el rito de paso más importante en el cristianismo, mediante el cual el hombre deja de pertenecer al demonio y queda bajo la tutela de Dios. Mediante la acción de las aguas benéficas se pierde la filiación del pecado y pasa a formar parte de un orden nuevo y mejor, el de la Iglesia de Cristo.

El acceso es a través de la teología bautismal. Las aguas han experimentado ellas mismas la purificación por medio de la presencia divina. Cristo se bautiza para santificar así las aguas y conferirle su valor, tal cosa transcendente, venía prefigurada en la Biblia en relación con el milagro de Eliseo, que aludía precisamente al futuro bautismo de Cristo y su acción, y que el Eliberritano aborda en el *Tract*. XV. La Iglesia proviene de la unión de las naciones ex-gentiles, por lo tanto hay que recurrir a su purificación y regeneración por mediación del bautismo. El pueblo creyente entra entonces a formar parte del cuerpo místico de Cristo.

Todo esto nos lleva a la lógica trinitaria de Gregorio de Elbira. Hemos de advertir una transposición de contenido entre Cristo, carne de Cristo e Iglesia. En la unión de la Iglesia y Cristo, explicada en términos carnales, participa el Espíritu Santo, que junto con el Padre y el Hijo participa de una comunidad de acción en el drama de la redención[611]. La labor del Dios Hijo es la redención, mientras que el Espíritu Santo logra la vocación de la fe, garantía del proceso de *theopoiesis*, de asimilación a Cristo. El hombre es un proyecto inacabado sino recibe la influencia benéfica del Espíritu. Lo hemos visto en el capítulo dedicado a la antropología conceptual gregoriana.

Para dar a entender qué tipo de unión existe entre la Iglesia y Cristo, Gregorio de Elbira desarrolla ampliamente el simbolismo conyugal, lo vemos muy claro en la serie dedicada al Cantar de los Cantares, pero también en los *Tractatus* aparece la Iglesia como esposa de Cristo. Así como Eva es el costado de Adán la Iglesia es el costado de Cristo. La figura clave de Abraham, sede de cuatro significados simultáneos como hemos dicho ya, vuelve a adquirir

609 MELONI, P., *op. cit.*, p. 218, sobre *Epith*. III, 26; y p. 219, sobre *Epith*. I, 16: «L'exinanitio dell'antico prelude alla diffusio del nuovo: quando venne il Cristo, il bonus odor fu manifestato al mondo».

610 MELONI, P., *op. cit.*, 218.

611 COLLANTES LOZANO, J., *Gregorio de Elvira. Estudio sobre su eclesiología*, Granada 1954, p. 61.

importancia. Su esposa Sara es la prefiguración de la Iglesia. Sara es la Iglesia, por su estrecha relación con Abraham, que la hace carne de su carne y hueso de su hueso[612]. Este simbolismo de corte conyugal y somático continúa con la figura de la prostituta Raab[613], imagen del pueblo gentil prostituido por la idolatría, pero próximo a abandonarla y a abrazar la fe de Cristo, es decir, por el matrimonio espiritual entre Cristo y la Iglesia, la prostituta puede volver a la virginidad, la adoradora de ídolos, puede encontrarse con el verdadero Dios. Aquí la noción de comunidad y de *Ecclesia* está muy unida a la antropología somática gregoriana, hay que perseverar en la santidad y en el género de vida propio del cristiano.

El plan histórico de Gregorio de Elbira es finalista, y ha de culminar con la victoria final de Cristo sobre sus enemigos. En este sentido la historia es un constante proceso hacia la futura salvación. En este proceso escatológico de la historia, movible y cambiante, hay algo que permanece a salvo de la mundanza y fragilidad de las cosas, la comunidad de santos, la agrupación de los creyentes en torno a Cristo, en definitiva se trata de la idea de comunidad que pergeña el Iliberritano. Su pensamiento eclesiológico no se separa del cristológico. Los fieles son miembros del cuerpo místico de Cristo, y éste es el esposo de la Iglesia.

> *Agnosco sane hanc uocem esse uenerandae ecclesiae, quae cum Christo est regnatura quia nec Christus sine ecclesia neque ecclesia sine Christo est regnaturam*[614].

La Iglesia no es sólo una institución de inclusión social, sino también de exclusión, de combate contra la herejía. La Iglesia debe realizar su papel en la unidad, no hay lugar para otras posibles iglesias, la verdadera comunidad es la única esposa de Cristo, esto es parte de una visión combativa de la Iglesia[615].

2. CATEGORÍAS DE PODER EN LA OBRA GREGORIANA Y SACRALIZACIÓN DE LA GUERRA

Hemos podido comprobar de qué manera el simbolismo inunda la obra de san Gregorio de Elbira y se combina con una transcendentalización en todos los aspectos de su pensamiento. La constante recurrencia al simbolismo y a la exégesis alegórica le sirve también al Eliberritano para levantar su concepción del poder, concepción en la cual la monarquía se sacraliza, el derecho se hace divino y Cristo aparece revestido de las cualidades de un caudillo militar. El mundo del reino celestial es el único eterno y moralmente válido, mientras que el mundo de lo material está sujeto a la temporalidad, caducidad y cambio que son intrínsecas a su naturaleza, puesto que nació del error y de la caída. El triunfo del reino divino será, pues, una restauración del auténtico poder celestial. Es de notar en la obra gregoriana cómo el lenguaje de la vida civil se carga de tintes semánticos distintos y más trascendentales para dar a entender los rasgos de la verdadera monarquía, la legítima monarquía divina. Desde luego, tal cosa no es del todo novedosa en el pensamiento cristiano; en realidad entronca en una visión generalizada hacia la

612 *Tract* III, 22, 3; VI, 56, 7.

613 *Tract*. XII, *passim*.

614 *De psalmo XCI* 11, 65-68: «Reconozco absolutamente que esta es la voz de la veneranda Iglesia, que ha de reinar con Cristo, porque ni Cristo ha de reinar sin la Iglesia, ni la Iglesia sin Cristo».

615 *Epit*. II, 145.

sacralización de concepciones emanadas de la vida administrativa y civil proyectadas hacia la espiritualidad más elevada. Es casi un lugar común en la literatura cristiana la alusión a una verdadera *militia Christi*, al tiempo que se proyectan hacia Jesucristo calificativos propios de un caudillo militar y de un emperador, algo que tiene en común con la cultura cristiana de la época[616]. Hay que entender la Iglesia como reunión de gentes, como *populus* y como *plebs*, palabras procedentes del ámbito civil pero ya claramente sacralizadas, al igual que los conceptos de *rex*, *ius*, *lex*, *regnum* o *tyrannus*, provenientes del ámbito político civil están revestidos de sacralidad, se emplean en relación con la historia sagrada o en términos místicos. La *iustitia* forma parte de la bondad de Dios (*bonitas dei*), que abarca la *sanctitas*, *fides* y *pietas* en las que debe vivir el hombre[617], y de los *lineamenta Xpisti* junto con *sanctitas* y *ueritas*. La fórmula *in omni sanctitate et iustitia* se repite varias veces. Existe la justicia del *proximus tempus*, la que ha de instaurarse con el triunfo mesiánico. Cristo es *rex noster* y *dominus*, dotado de *maiestas diuina*.

En Gregorio de Elbira no sólo encontramos la mentalidad martirial y de *militia Christi*, sino también la sacralización de la guerra, y la idea del dominio temporal del Anticristo. Cuando *Gedeón* combate contra los campamentos madianitas se sacraliza un episodio bélico y se le da una lectura cristológica[618]. De esta manera Gedeón, caudillo esforzado y victorioso, es la figura de Cristo, del cual todos los fieles son soldados, con las armas de la fe y, dirigidos por semejante caudillo la victoria de la Iglesia es segura; así alegorizando sobre el uso de trompetas por el ejército de Gedeón, vuelve a encontrar una significación mística:

> *Sed et tubas, diuinorum operum laudes, utimur, pro quibus aut clasicum canentes Xpisti milites exercemus aut rauco banda frementes contumaces terrae et dormientes exitare possumus*[619].

Cristo es el protagonista y el vencedor[620]. El propio Gedeón asume la figura de Cristo, siendo significativo además que entre a combatir con trescientos hombres, siguiendo el gusto del Eliberritano por la numerología, que predispone a la interpretación espiritual.

> *O fortissimum bellum, o admirabilem praelium et predicanda uictoria, ut innumerabilem (-m-) nummerum ostium (h-) trecenti hominis (-es), qui signum crucis numero suo signabat, per tubas, lampades et hydrias confractas penitus debellarent!*[621].

---

616 PETERSON, E., «Cristo como *Imperator*», en la obra del mismo autor *Tratados teológicos*, Madrid, 1966, pp. 63-69, traducción española de *Theologische Traktate y Marginalen zur Theologie*, München, 1951 y 1956.

617 *Tract.* I, 281.

618 *Tract*. XIV *passim*.

619 *Tract*. XIV 29, 212-214: «Utilizamos las trompetas que son las alabanzas de las obras divinas, bien haciéndolas sonar como soldados de Cristo, bien bramando con gritos de guerra, podemos despertar a los contumaces de la tierra y a los que duermen». Aquí se está preanunciando el uso de la fuerza para imponer el orden cristiano, que formularán más tarde San Agustín y San Juan Crisóstomo.

620 COLLANTES LOZANO, J., *Gregorio de Elvira. Estudio sobre su eclesiología*, Granada 1954, p. 43.

621 *Tract*. XIV 21, 149-153: «¡Oh guerra fortísima, oh batalla admirable, oh victoria que merece ser publicada, porque trescientos hombres que manifestaban con su número el signo de la cruz, mediante trompetas, lámparas y cántaros rotos, destruyeron totalmente a un número incontable de enemigos».

En este caso el número trescientos no se presta a única interpretación: es imagen de la cruz, ya que en la numeración griega trescientos se escribe con una tau (lo que indica no tanto un conocimiento directo del griego, cuanto la utilización de un símbolo común en la patrística), y es alusión a la trinidad. Los enemigos de Gedeón, Madián y Amelec son imágenes respectivamente del diablo y la muerte, a quienes Cristo había de enfrentarse. Precisamente el lugar que ocupan sus campamentos, en los valles, es considerado espiritualmente como una alusión a los infiernos, adonde había de descender Cristo en su pasión:

> *Madian hic imaginem diaboli portendebat, Amalech uero mortis; qui in ualle, id est apud inferus sedes et castra posuerant*[622]

Sin embargo, una serie de alusiones interpretadas simbólicamente avisan de la victoria de Gedeón, reflejo de la victoria de Cristo sobre sus enemigos. Mención aparte de la simbología del número trescientos, cuando se alude a que el ejército de Gedeón portaba cántaros rotos y antorchas, hay una alusión alegórica que Gregorio de Elbira pasa inmediatamente a desentrañar. Los cántaros rotos son una alusión al martirio de la carne, tema tan querido del Eliberritano[623]. Las antorchas y trompetas son respectivamente la luz de la fe, opuesta a las tinieblas del pecado, y los clarines de los soldados de Cristo[624]. La victoria de Cristo sobre la muerte aparece entonces claramente expuesta bajo velo de alegoría, según exposición del obispo de Elbira. Todavía existe una alusión mariológica[625] y cristológico-eucarística, al hilo de una interpretación alegórica de un sueño, que determina la victoria final de Cristo como caudillo triunfante:

> *Sed adhuc adiecit: «et intrabit (-u-) Gedeon in castris et ecce homo narrabat proximo suo somnium et dixit: somniaui et ecce in magida panis hordeaceus uoluebatur in castra madian et uenit usque ad tabernaculum madian et percussit illud et euertit et cecidit». Magis itaque illa uel magida, in qua panis uoluebatur, qui hostium castra percussit et dissipauit adque (-t-) distruxit (-e-), quid aliut quam sinuose (sinum) uterum Mariae uirginis significabat, in quo panis uitae Xpistus factus (...)*[626].

La destrucción de los campamentos de Madián significa místicamente la destrucción de Satanás y de su poder a resultas de la victoria final de Cristo. Hay un desarrollo del tema de la *militia Christi* tanto como de *la militia diaboli*. Encontramos una alusión de corte marcial a la victoria de Cristo.

---

622 *Tract*. XIV, 13, 87-90: «Madián preanunciaba aquí la imagen del diablo, y Amalec la de la muerte, los cuales habían puesto su sede y su campamento en el valle, esto es, en los infiernos».

623 *Tract*. XIV 23-27.

624 *Tract*. XIV 28,29.

625 Estudio sobre la vertiente mariológica del obispo de Iliberris en MOLINA PRIETO, A., «Textos mariológicos de Gregorio de Elvira», *ScrMar* 6, 1983, 57-103.

626 *Tract*. XIV, 15, 104-112: «Y aún añade: *Y entró Gedeón en el campamento y he aquí que un hombre contaba a su compañero un sueño, diciéndole: He tenido un sueño y he aquí que un pan de cebada, en una gran fuente, rodaba hacia el campamento de Madián y llegó hasta una tienda de Madián y la golpeó y la derribó y cayó.* Aquella artesa o fuente, en la que rodaba el pan que golpeó el campamento de los enemigos, lo desbarató y lo destruyó, ¿qué otra cosa significaba figuradamente sino el útero de la Virgen María en el que era amasado Cristo, pan de vida (...)»

Venit et percussit castra hostium, id est omnem potentiam diaboli omnemque militiam Satanae maiestatis suae uirtutem comminuit[627].

La interpretación numerológica y etimológica de cara a una sacralización de la guerra la encontramos también en la exégesis gregoriana de las campañas militares de Abraham:

Sic et Abraham quinque regis (-es) barbaros cum exercitibus eorum cum trecentis decem et octo uernaculis uicit et omnem substantiam quam (-i-)deripuerant, sed et filium fratris fuit Loth, quem captiuum ducebant eripuit et reuocauit. Qui numerus uernaculorum trecentis constitutus signum, ut saepe dictum est, crucis perspicue liniabat; in decem et octo autem nomem Iesu euidenti ratione monstrabo; decem et octo enim apud Graecus (-os) iota et cappa signatur, quibus literis (-tt-) nomem Ihesu (Iesu) scribitur[628].

Esto es normal en un momento en que la Biblia comienza a emplearse como espejo de príncipes. El tema de la sacralización de la monarquía es claramente apreciable en la época del Eliberritano. Por ej., para san Ambrosio de Milán había que indagar en la monarquía davídica del Antiguo Testamento. Es aquí donde se encuentran las claves para comprender como se debe entender el poder, concepción en la que la Biblia juega un papel muy importante[629], en su Apología del Rey David hace precisamente un doble ejercicio de apologética y de homilética. Parece un hecho en la persona de Valentianino I que también busca en el rey David un referente. Los hechos de Valentiniano I y su familia podrían haber sido referidos teniendo en mente el paradigma bíblico[630].

Esta militancia a las órdenes de Cristo es todavía más palpable cuando se alude a la elevada consideración del martirio como sacrificio honesto y agradable a Dios. Cristo es el caudillo al que hay que secundar y, llegado el caso, por quien hay que morir. La fe se convierte en un «escudo» y la justicia en una «coraza», al tiempo que Cristo, aparece como un caudillo militar, el *dux noster*[631]. Por Cristo se aceptarán todos los sacrificos y tormentos[632]. Es habitual en este momento histórico la sacralización de la guerra y visión de Cristo como *imperator*, se echa mano a las imágenes heroicas y marciales para buscar mayor abundamiento a la idea de *militia Christi*[633].

---

627 *Tract*. XIV 16, 166-119: «Vino y golpeó el campamento de los enemigos, es decir, aniquiló con el poder de su majestad toda petencia del diablo y toda milicia de Satanás».

628 *Tract*. XIV 21-22, 153-163: «De este mismo modo también, con trescientos dieciocho siervos, venció Abrahán a cinco reyes extranjeros y a sus ejércitos, y no sólo recuperó todo el botín que había saqueado, sino que liberó asimismo a Lot, hijo de su hermano, que se habían llevado cautivo. Este número de los siervos, constituido por trescientos, como se ha dicho tantas veces, delineaba claramente el signo de la cruz; en el dieciocho, por un motivo obvio, os mostraré el nombre de Jesús, pues según los griegos, el diez y el ocho se representa con la iota y con la cappa, letras con que se escribe el nombre de Jesús».

629 HADOT, P., CORDIER, M., *Ambroise de Milan. Apologie de David,* Les éditions du cerf, París, 1977, en especial pp. 7 y ss.

630 CONDE GUERRI, E., «La figura y la legislación matrimonial de Valentiniano I en la historiografía cristiana como paradigma bíblico» *Antig.crist*. (Murcia) VIII, 1991, 71-88.

631 *Tract*. XVIII, 21.

632 *Tract.* XVIII 191, 6 ss.

633 POQUE, S., *Le langage symbolique dans la prédication d'Augustin d'Hippone, Images héroïques,* II vol., París, 1984.

No obstante, esta idea de guerra sacralizada, pertenece a un género de guerra diferente, en la cual «más bien hay que morir por Dios y por las leyes Sagradas»[634]. Por otra parte, cuando se refiere la historia de José y sus hermanos, José como figura de Cristo alegoriza la realeza celestial en varias ocasiones, como cuando se hace digno de llevar *carro* y *heraldo*, y además se le concede *anillo real*, o tiene la potestad de *repartir la tierra* de Jesén, imagen del futuro reino celestial[635]. La potestad de repartir la tierra de Jesén entre sus hermanos es para el Eliberritano una forma muy clara de aludir a la repartición del reino de Dios que harán los fieles en su calidad de coherederos de Cristo. Pero representa también una forma de conceptualizar las categorías de dominio territorial más arraigadas en lo personal que en lo administrativo.

En Cristo confluyen los símbolos de toda realeza, por ello una de las imágenes exegéticas relacionadas con Cristo y que más utiliza san Gregorio de Elbira es la del *león* (*leo*), animal regio cuya cualidad en el mundo natural tiene un significado alegórico para el Eliberritano, así como el *águila* (*aquila*), que es un símbolo tradicional de poder.

La utilización del lenguaje civil para la expresión religiosa, o por mejor decir, a la invasión de lo provindencial en todos los aspectos de la vida halla confirmación cuando se habla del poder ilegítimo que contra Dios sigue haciendo el mal. Se alude al diablo como a un *tyrannus* y a su gobierno como una tiranía, así llama tirano al Faraón que en la obra gregoriana es imagen del diablo, como ya hemos visto[636]. La tendencia hacia la sacralización de la monarquía y de las concepciones de poder que es general en la época del Iliberritano[637]. Está, por tanto, empleando las mismas expresiones que en la vida civil se emplearían para referirse a la detentación ilegal de la dignidad imperial.

También en la exégesis sobre el pasaje de los jóvenes hebreos que iban a ser quemados en el horno. El rey *Nabucodonosor* aparece como figura del Anticristo[638]. Gregorio de Elbira no cuestiona la realeza, pero sí cree firmemente que la detentación del poder temporal ha estado muchas veces en manos del Anticristo, encaja muy bien con su concepción histórica de la sucesión de los imperios, y con la situación política hasta la llegada de Teodosio. El mundo caduco habría estado en manos de gobernantes malvados e igualmente caducos, impíos.

Esta idea de que el poder temporal está parcialmente ocupado por las huestes del Anticristo hay que ponerla en relación con los intensos debates doctrinales de la época del Eliberritano, quien vio a la «heterodoxia» ocupar la sede imperial. Es el ambiente político de cambios de poder y empleo de las querellas teológicas para instrumentar la Iglesia como fuerza de control social, se trata del ambiente que denuncia el *Libellus precum* por boca de los presbíteros Marcelino y Faustino. La carta de Eusebio de Vercelli, que es probablemente cierta, nos da la imagen de un obispo combativo en la persona de Gregorio de Elbira, que no se doblega ante los

---

634 *Tract.* XVIII, 22.

635 *Tract*. V, 27, 31, 32.

636 *Tract.* VII, 8. Como ya hemos indicado, el Egipto se demoniza constantemente bajo la influencia del *Éxodo*.

637 El marco teórico general en BERBER, F., *Das Staatsideal im Wandel der Weltgeschicht*e, München, 1973, en especial el capítulo X, «Die Anfänge des Christentums und der Staat», pp. 111-123; DEMPF, A., *Sacrum Imperium. Geschichts-, und Staatsphilosophie des Mittelalters und Politischen Renaissance*, Darmsadt, 1962, en particular el capítulo 2 «Die Entsehung der altchristlichen Kirchenverfassung und Geschichtsphilosophie», pp. 88-132; asimismo GONZÁLEZ BLANCO, A., «El concepto de politeia en San Juan Crisóstomo. Prolegómenos a su teología sobre La Ciudad de Dios», *Sandalion. Cuaderni di Cultura Classica Cristiana e Medievale* 3, Sassari, 1980, 251-282.

638 *Tract.* XVIII, *passim*.

poderes temporales y de quien no sabemos que fuera desterrado[639], esta imagen la volvemos a encontrar legendarizada en las alusiones que hacen los presbíteros luciferianos del *Libellus precum*. Este ambiente combativo explica la exaltación de cierta idea del martirio, siquiera sea más como vehículo de propaganda, que como hecho efectivo.

Por otra parte en una comparación del funcionamiento de una ciudad y la protección que presta a sus ciudadanos, con las garantías que ofrece a los creyentes vivir bajo las leyes del derecho divino. Se trata de una formulación de la ciudad celestial:

> *Hic ciuitatem cum nominat, constitutionem diuinae legis adnuntiat, qui constitutio legis ut magna ciuitas habet forum et plateas, uicos et domos, muros magnos et altos inexpugnabili soliditate firmatos, i. e. munitione dei qua omnes defendimur et munimur, habet et charismatum turres, unde hostes daemones expugnare consueuimus, uicos i. e. itinera uitae, domos i. e. conuersationis bonae utilitatem (...)Forum autem cum nominat, legem i.e. pentateucum, scilicet quinque libros Moysi indicat, in qua uelut in quodam fore omne diuinum et humanum ius et legum constitutiones et decreta disciplinae continentur: hoc est forum diuini iuris. Plateas autem libros propheticos appellat, quibus recta iustitiae itinera ad deum commeantibus ostenduntur*[640].

La verdadera constitución es aquella de la ley divina, como ha dicho arriba, la *constitutio diuinae legis*. El derecho humano está condenado a perecer, todo lo que pretenda eternidad ha de estar orientado hacia Dios.

El foro romano guardaba tradicionalmente las leyes de la ciudad, sin embargo ahora el verdadero foro tiene una visión transcendente *hoc est forum diuini iuris*. Hay una verdadera proyección de sentido transcendente hacia la *domum caelestis Ierusalem*[641], la verdadera *domus* no está en lo mundano y caduco, sino en la perennidad de las cosas celestiales, lo cual quiere decir, que san Gregorio de Elbira, valiéndose siempre de su teología simbolista, concentra su visión y la de sus fieles en el venidero reino divino, mientras que capean todos juntos protegidos en la Iglesia el temporal del mundo y sus miserias. Cuando formula expresiones como *in noua terra*, *regnum futuri*, y *forum diuini iuris*, o *constitutionem diuinae legis*, está apuntando claramente hacia la transcentalización de los conceptos políticos. El nuevo *Imperium sine fine* ya no es el Imperio Romano (imagen hasta ahora tradicional en la propaganda imperial), sino el

---

639 MAZORRA, E., «La carta de Eusebio de Vercelli a Gregorio de Elvira y los cronicones» *EstEcle.* 42, 1967, 241-250.

640 *Epit*. V, 7-8: «Al nombrar aquí la ciudad anuncia la estructura de la ley divina, porque esta estructura de la ley, como una gran ciudad, tiene foro, plazas, calles y casas, muros altos, y grandes, cimentados con una solidez inexpugnable, es decir, la protección de Dios con la que todos somos protegidos y defendidos, y tiene las torres de los carismas de donde solemos aplastar a los enemigos, los demonios, calles, es decir, los caminos de la vida, y casas, esto es, el provecho de una buena conducta. (...) Al nombrar el foro, indica la ley, o sea, el pentateuco, es decir, los cinco libros de Moisés, ley en la que se contienen, como en el foro, todo el derecho divino y humano, las disposiciones legales y los decretos disciplinares: este es el foro del derecho divino. Plazas llama al los libros proféticos, en los que se muestran las rectas sendas de la justicia a quienes caminan hacia Dios». Este es otro texto clave del Eliberritano para comprobar una vez más qué clase de panorama social es el que se avecina, con una comunidad ideológicamente unitaria.

641 *Tract*. V, 12.

reino eterno de Dios *cuius regnum aeternum immortale nec initium habet nec finem*[642]. Gregorio de Elbira pertenece a la generación de pensadores que están preparando el camino para la Ciudad de Dios. Así la exégesis eclesial del Iliberritano, verdadera teoría política en germen, sienta las bases de la sociedad medieval, unitaria, sacral, piramidal y cerrada. Si añadimos su concepción complementaria de la guerra sagrada podemos entrever los fundamentos de la coacción por la fe y sus exigencias. Todo esto en san Gregorio no llega a desarrollarse pero sí ocurrirá en la generación siguiente como ya hemos dicho, con San Juan Crisóstomo y San Agustín.

642 *De Fide* 8 (97) 9-10.

COSMOVISIONES ALTERNATIVAS A LA ORTODOXIA
5. Judíos, paganos y herejes

Pese a que en el Bajo Imperio la cultura se va haciendo progresivamente más cristiana y el credo niceno llegará a adquirir fuerza de ley, conviven a mediados del siglo IV cristianos (tanto «ortodoxos» como «heterodoxos»), con judíos observadores de sus ritos (circuncisión y *sabath*), y «gentiles», fieles a la que había sido legalmente hasta entonces la religión nacional romana, cuya presencia, no obstante lo adverso de los tiempos que corrían, aún ha de hacerse notar mucho tiempo. Gregorio de Elbira convive con estas «alternativas» religiosas que son la Sinagoga, los gentiles y los herejes. La presencia de estos grupos en el horizonte referencial y escala de valores del obispo bético es palpable y le sirve para formular su propio ideal de cultura. A lo largo de las obras gregorianas se sigue la polémica con la Sinagoga, e igualmente, el enfrentamiento con el arrianismo y otras «herejías», del paganismo tampoco se puede prescindir, siquiera sea para explicar la utilización cristiana del método alegórico en la interpretación de las Sagradas Escrituras. Pero, ¿qué representan estas «alternativas» del modo de vida cristiano-niceno, y hasta dónde pueden seguirse en la obra gregoriana? ¿Qué papel representan en la configuración de su propio sistema de valores? Lo que el obispo bético nos da no es una descripción de los conflictos religiosos de su tiempo ni de las incidencias de la predicación. No es tanto una crítica a la periferia hostil del cristianismo, como un ejercicio de autodefinición y de permanencia no sólo en el credo niceno, sino en la tradición apostólica (el pueblo cristiano es siempre una *apostolica plebs*[643]), entendida como garantía de ortodoxia. Es una cuestión de formulación y de concepción la que vamos a tratar de entrever ahora.

1. EL JUDAÍSMO EN LA OBRA DE GREGORIO DE ELBIRA

La obra del obispo bético cita abundantemente a los judíos, un pueblo (*natio, plebs*) que había convivido largo tiempo, a veces con problemas, en el seno del Imperio romano, con

643 *Epith*. II 13, 106.

paganos y cristianos[644]. La polémica con la sinagoga es un hecho muy antiguo y lo encontramos en las fuentes cristianas desde el principio, en la literatura neotestamentaria y apostólica[645]. Ciertamente la época del Eliberritano coincide con el progresivo deterioro del *status* legal de la Sinagoga. En 321 Constantino promulgó la primera ley recogida en el *Codex Theodosianus* que resultaba contraria a los judíos, en medio del triunfo general de la Iglesia (que había conocido desde el punto de vista legal situaciones más precarias que la Sinagoga). Esto suponía la materialización de un cambio de actitud legal (incubado en el siglo anterior desde la propaganda cristiana) hacia el pueblo de Abraham, actitud que se endurecerá a lo largo en el siglo siguiente[646].

Si bien el siglo IV no supone a primera vista una introducción radical de rasgos nuevos en la representación ideal que tenían los cristianos acerca de los judíos, puesto que hay una tradición ya larga de enfrentamiento y debate[647], sí ha cambiado mucho el contexto. Se comienza a formular de manera legal y homogénea un tipo de actitud, que por primera vez, llega a ampararse en los medios del poder temporal para hacerse efectiva de manera coercitiva. Se trata de un proceso que se acelera a lo largo de la segunda mitad del siglo IV, y los primeros años del siglo V, y que acabará coincidiendo con la proclamación del cristianismo como única religión lícita, lo cual provocó que el cerco legal contra la Sinagoga llegara a hacerse cada vez más

---

644 Simplemente como introducción al problema *vid.* GUTERMAN, S. L., *Religious toleration and persecution in Ancient Rome*, London 1951, 84-160; BLUMENKRANZ, B., *Juifs et chrétiens dans le Monde Occidental*, París 1960, p. 215; el judaísmo tenía además una notable influencia cultural, *vid.* DANIÉLOU, J., *Filón de Alejandría*, Madrid 1962, pp. 13 y ss; véase la prolija introducción a la obra del Alejandrino en de ARNÁLDEZ, R., a la edición del *De Opificio Mundi*, Éditions du Cerf, París 1961, y en SANDMEL, S., «Philo Judaeus: An introduction to the man, his writings, his significance», *ANRW* II Principat 21.1 Religion, Berlín 1984, pp. 3-46 (especialmente pp. 13 y ss.); la conexión del alegorismo judío y con su medioambiente helénico más su repercusión sobre el cristianismo en WOLFSON, H. A., «La filosofía griega en Filón y en los Padres de la Iglesia», en TOYNBEE, A.J., (ed.), *El Crisol del Cristianismo*, Barcelona 1993 309-316, especialmente 311-313; la situación del judaísmo en el siglo I en MONTSERRAT TORRENTS, J., *La sinagoga cristiana. El gran conflicto religioso del siglo I*, Barcelona 1989, en concreto p. 38.

645 BLUMENKRANZ, B., «Vie et survie de la polémique antijuive», en *Studia Patristica* I 1957, 460-476; TAYLOR, R.E., «Attitudes of the Fathers toward Practices of Jewish Christians», *Studia Patristica* IV 1961, 504-511; YOUNG, F., *Biblical Exegesis and Formation of Christian Culture,* Cambridge University Press, 1997, en concreto 221-222; RUIZ BUENO, D., *Padres Apostólicos,* Madrid 1965; la polémica antijudía es muy clara en la epístola del ps-Bernabé, *vid.* HAMMAN, A. G., *Leer la Biblia en la escuela de los Padres,* Bilbao 1999, p. 20.

646 No es nuestro objetivo ofrecer una historia de las relaciones cristiano-judías en la Antigüedad, el estado de la cuestión sobrepasa el espacio y los objetivos que nos hemos propuesto, pero *vid.* JUSTER, J., *Les juifs dans l'Empire Romain. Leur condition juridica, économique et sociale,* II Vol., New York 1914, la bibliografía anterior al primer tercio del siglo XX en las pp. XIII-XVIII de la introducción; una recogida exhaustiva de fuentes en WILLIANS, M. L., *Adversus Iudaeos,* Cambridge 1935; la obra clásica por excelencia es la de SIMON, M., *Verus Israel. Étude sur les relations entre chretiennes et juifs dans l'Empire Romain (135-425),* París 1948; más reciente SEAVER, J. E., *Persecution of the Jews in the Roman Empire (300-438),* University of Kansas Publications, Lawrence 1952, p. 51; GONZÁLEZ BLANCO, A., «Fundamentos jurídicos de la postura antijudía de la Iglesia en el siglo IV», en *El Olivo* 5-6, enero-junio 1978, 19-27; véase también NOETHLICHS, K. L., *Die gesetzgeberischen Maßnahmen der christlichen Kaiser des vierten Jahrhunderts gegen Häretiker, Heiden und Jüden,* Köln, 1971; el estudio más reciente que conozco sobre la cuestión, también en NOETHLICHS, K. L., *Das Judentum und der römische Staat: Minderheiten politik in antiken Rom,* Darmstadt 1996.

647 Enfrentamientos y debates planteados, entre otros, por Cipriano y Tertuliano, *vid.* BLUMENKRANZ, B., «Die Entwicklung in Westen zwischen 200 und 1200», en RENGSTORF, K. H., & VON KORTZFLEISCH, S., (herausgegeben von), *Kirche und Synagoge. Handbuch zur Geschichte von Christen und Juden. Darstellung mit Quellen,* II vol., Stuttgart, 1968, 84 y ss; el problema se ve también en Orígenes, *vid*. LANGE, N., *Origen and the Jews: Studies in jewish-christian relations in third-century Palestine*, Cambridge, Oriental Publication, 1976.

estrecho[648]. La actividad conciliar continúa las disposiciones antijudías tendentes a la segregación, por ejemplo en Elbira[649]. También ocurre en el año 342, cuando el Concilio de Antioquía prohíbe la celebración conjunta con los judíos de la Pascua; y otra vez se procede contra las prácticas judaizantes en los cánones del concilio de Laodicea, en 360. El canon 29 de este concilio se establece la distinción entre el *Sabbath* y el día del Señor. Desde lo que parece una tendencia a la segregación, se trata de impedir que cristianos y judíos intercambien regalos o compartan fiestas, como se refleja en los Cánones Apostólicos, donde se prescribe que un obispo o un clérigo cualquiera no debe aceptar regalos ni concelebrar con judíos, bajo pena de ser apartado del clero. Parece más que nada una cuestión de interpretación antropológica, como es el problema de la salvaguardia de la pureza ideal, frente a elementos inquietantes que la amenazan. Puede parecer un ejercicio de construcción social de la identidad, dirigido a sabiendas contra los judíos.

Este es el contexto «antisemita» del siglo de Gregorio de Elbira, de manera que podría pensarse que su repetida mención a la sinagoga, en un contexto de polémica, obedece a un debate antijudío contra los usos de la población semita en la Bética romana, y concretamente en Elbira (la investigación ha hablado de su presencia, tanto en la Península Ibérica[650] como en la sede de san Gregorio[651]). Tal cosa no es innegable, es incluso posible, pero si Gregorio de Elbira entró en polémica directa o no con grupos de judíos, es hecho difícil de demostrar detalladamente sólo por las propias referencias gregorianas. Ninguna información dada por el Eliberritano es lo suficientemente «objetiva» como para determinar en qué grado su congregación hubiera podido ser «judaizante», ni mucho menos para determinar lo importante que pueda llegar a ser la mencionada congregación judía en Iliberri. El hecho de que entre de lleno en la polémica antijudía no se sale de la normalidad de la predicación patrística, que reconociendo de antemano la antigüedad de la tradición judaica (tradición de la que en parte se apropia con la exégesis del Antiguo Testamento), la proclama derogada y terminada frente al hecho mesiánico (aunque no lo estuviera en la vida real). La polémica con la sinagoga es algo normal, primero porque ciertamente tuvieron que existir comunidades judías vecinas (cosa que no se pretende negar), pero sobre todo porque la esencia de la tradición cristiana se basa en la interpretación de

---

648 DEMOUGEOT, E., «L'Empereur Honorius et la politique antijuive», *Latomus* XLIV 1960, 277-291; BLANCHETIÉRE, F., «La législation antijuive de Théodose II», *Ktema* V, 1980, 125-129; RABELLO, A.M., «La première loi de Théodose II, *C.Th.* XVI, 8,18 et la fête de Pourim», *Revue historique du Droit français et etranger*, LV 1977, 545-558.

649 Cánones XLIX: «*De frugibus fidelium ne a iudaeis benedicantur*», y L: «*De christianis qui eum iudaeis uescuntur*» y LXXVIII: «*De fidelibus coniugatis si cum iudaea uel gentile moechauerint*»; su relación con otras disposiciones concilares en Seaver, *op. cit.*, p. 98.

650 SAYAS ABENGOCHEA, J., «Cuestiones controvertidas acerca de los judíos en la Historia antigua peninsular», *Espacio, Tiempo y Forma*, Serie II, Historia Antigua, VI, 1993, 479-528, con bibliografía; la obra clásica de la historiografía sobre la presencia judía en la Península Ibérica sigue siendo de AMADOR DE LOS RÍOS, J. *Historia social de los judíos de España y Portugal*, Madrid 1876 (con reedición), *vid.* asimismo GARCÍA IGLESIAS, L., *Los judíos en la España antigua*, Madrid 1978; y SUÁREZ FERNÁNDEZ, L., *Los judíos españoles en la Edad Media*, Madrid 1980; GARCÍA MORENO, L.A., *Los judíos de la España Antigua. Del primer encuentro al primer repudio*, Madrid, Ed. Rialp, 1993.

651 *Vid.* THOUVENOT, R., «Chrétiens et juives à Grénade au IV siècle après J.C.», *Hesperis* XXX 1943, 206-211; LOMAS, F. J., «Comunidades judeocristianas granadinas. Consideraciones sobre la homilética de Gregorio de Elvira», en GONZÁLEZ ROMÁN, C. (ed.), *La sociedad de la Bética. Contribuciones para su estudio*, Granada, 1994, 319-344.

la Biblia, interpretación en la que la herencia recibida del judaísmo por el cristianismo es crucial, y básica en orden a la exégesis tipológica del Antiguo Testamento y su correlación inseparable con el Nuevo. El problema judío en Gregorio de Elbira es una cuestión exegética, y por lo tanto programática. La polémica antijudía es básica a la hora de definir la propia comunidad cristiana, su posición en la historia y su destino final. El obispo Bético, que no nos da casi ningún dato objetivo en toda su obra para otras cuestiones, no es aquí un «testigo» de un *certamen aduersos iudadeos*, que nos dé información porcentual de cuántos judíos vivían en Elbira. La predicación antijudía, que repito puede perfectamente tener su fondo de polémica real, es sobre todo una oportunidad de debate y de presentación de la propia ideología al pueblo fiel, pueblo que será el «verdadero» Israel a partir de ese momento.

La (ya no tan) nueva interpretación cristiana de la Biblia había sancionado la unidad de los dos Testamentos. Lo que había pasado es que se había dado una verdadera apropiación de la tradición véterotestamentaria por parte de los círculos cultos del cristianismo, que discutían y reivindicaban para sí no sólo la interpretación bíblica, sino también la legitimación de las prácticas litúrgicas[652]. La tradición véterotestamentaria era importante para los cristianos en tanto que era interpretada como anticipación del hecho mesiánico, pero representaba una etapa finalizada, puesto que la Ley era una solución temporal, de su lectura espiritual se llegaba a la conclusión de que las profecías se habían cumplido en Cristo y en la Iglesia (lo cual además se reforzaba con la exégesis bíblica, mayor o menormente alegórica, pero cristológica siempre). En la tradición véterotestamentaria existía una *lex prisca*, como la llamará Gregorio de Elbira, que desde el punto de vista cristiano debía ser considerada como derogada, y el único estudio posible de las Escrituras se habría de hacer teniendo en mente las profecías cumplidas en la Era Cristiana y las concepciones históricas de la nueva filosofía de la historia que había alumbrado el cristianismo. Esta es la actitud normal en todo el siglo IV, y la expresión de esta problemática fue planteada por ejemplo en 311 por Eusebio de Ceserea, con sus obras *Praeparatio Evangelica* y *Demonstratio Evangelica*. En estas obras, donde se dirige el mensaje cristiano al mundo pagano en un momento decisivo para la Historia de la Iglesia, se opera una nueva distinción entre hebreos y judíos. Los cristianos habrían de ser considerados en lo sucesivo como los verdaderos hebreos, los continuadores de Abraham y Moisés, los cuales ya habrían llevado una vida verdaderamente protocristiana. Mientras que los cristianos habían sido los verdaderos hebreos desde siempre, los judíos no son sino el díscolo pueblo de la Sinagoga, apartados, de momento, del curso general de la historia de la salvación. Lo que se produce no es sólo la sustitución de un pueblo elegido (el de la Sinagoga) por otro (el de la *Ecclesia*), como también la sanción de lo que se piensa un hecho viejo y cierto: que el mensaje cristiano era ya una realidad desde los lejanos tiempos de los Patriarcas. Pero mientras tanto, la conversión del pueblo de la sinagoga es algo esperado con ansia, representará, no sólo la ocasión para la reconciliación (ambos pueblos tienen en Abraham al padre común, *se putarent filios Abrahae,* en expresión de Gregorio de Elbira), sino la materialización de la victoria final de Cristo, una especie de regreso del hijo pródigo, ya que ningún cristiano puede olvidar la opinión favorable de san Pablo, según la cual Dios no abandonará nunca a Israel, su primer pueblo elegido[653]. Por

652 QUASTEN, J., «The Conflict of Early Christianity with the Jewish Temple Worship», *TS* II 1941, 481-487; más recientemente YOUNG, F., *Biblical exegesis and the formation of Christian culture*, Cambridge University Press 1997, pp. 17 y ss.

653 *Rom*. 11, 1-3, «¿Es que Dios ha rechazado a su pueblo? De ninguna manera. Porque también yo soy israelita, de la descendencia de Abrahán, de la tribu de Benjamín. Dios no ha rechazado a su pueblo, a quien de antemano eligió».

eso no habría que llevar el antagonismo entre cristianos y judíos demasiado lejos aún, como algo exageradamente irreconciliable, pues ambos comparten el legado común de la Escritura.

Para Gregorio de Elbira no hay ninguna duda de que habrá una reconciliación entre la Sinagoga y la Iglesia, lo cual supondrá la culminación de los tiempos históricos. Israel tiene un destino glorioso al lado de los cristianos, una vez ambos pueblos se hayan reconciliado:

> *in Xpristo est crediturus hac (ac) per hoc in gentem magnam nobiscum et ipse futurus regnique caelestis parem gloriam obtenturus*[654].

La integración del pueblo de la Sinagoga en el discurso gregoriano se hace en el seno de la interpretación bíblica. La labor exegética del obispo de Elbira, se basa sobre todo en pasajes véterotestamentarios, que interpreta en clave cristológica, y desde la exégesis totalizante, que convierte en una unidad los dos Testamentos, siguiendo un esquema finalista y mesiánico, que emplea la tradición judaica y la emplea al servicio del cristianismo[655]. La polémica antijudía en Gregorio de Elbira debe ser entendida primeramente desde un principio programático, de coherencia hermenéutica, y de manera complementaria por oposición de los nuevos misterios cristianos frente al ritual judío, que él considera derogado, porque su momento histórico ha pasado (en un sentido dialéctico e ideal). En el debate con los judíos, en buena medida exégetico y centrado en la Biblia, Gregorio de Elbira recurre a su interpretación tipológica preminentemente véterotestamentaria para hallar un sentido profundo (que él piensa más profundo que el sentido dado por la Sinagoga) a las Escrituras, y poder así obtener una explicación histórica, o tenida como histórica, puesto que en la Biblia se encontraría consignado tanto el destino del pueblo de la Sinagoga como el de la *Ecclesia*. Se trata de buscar un sentido más denso, programáticamente cristiano, basado en la coherencia interna de los dos Testamentos, que a la exégesis judía se le escaparía puesto que no reconoce que el Antiguo Testamento tenga algo que ver con la excrecencia apócrifa que sería el Nuevo. Sin embargo, a la coherencia y veracidad de ambos Testamentos recurre siempre el Iliberritano con el fin de demostrar que la tradición hebrea está inacabada, que para seguir siendo el pueblo elegido deben completar y entender el Antiguo Testamento como prefiguración del Nuevo, que es su cumplimiento. No proceder así supone tener sólo una verdad parcial, que ha ignorado la verdadera fe por una mezcla de impiedad y de incapacidad para llevar a cabo la exégesis «científica» de las Escrituras. No se desdeñan siquiera las etimologías del hebreo. El verdadero sentido de las mismas se habría escapado a los propios judíos[656]. Esto supone al menos cierto conocimento elemental del hebreo o de fuentes hebreas a través de la tradición alejandrina. Por otra parte, su contemporáneo estricto, Hilario de Poitiers, tiene idéntico gusto por las etimologías del hebreo, y las introduce en su *Tractatus Mysteriorum*, se trata de etimologías de nombres hebreos procedentes del

---

654 *Tract*. III 31, 255-256: «ha de creer en Cristo, por lo que junto con nosotros, llegará a ser un gran pueblo, y obtendrá la misma gloria del reino celestial»

655 Como lo hace Cipriano, que es una de las *auctoritates* recurridas por el Iliberritano, *vid.* FAHEY, M. A., *Cyprian and the Bible: a Study in Third-Century Exegesis,* Tübingen, 1971, en especial 29 y ss; 612 y ss.

656 Las etimologías del hebreo fascinan al Eliberritano: *-qui ex hebraeo in latino sermone Noe requies appellat,-Cedar enim ex hebraeo in latinum sermonem tenebricosum, -Isaac etenim ex Hebrea lingua in latino sermone risus, -Iacob enim ex Hebrea lingua latino sermone subplantatur dici, -Semson Ebraeum nomen est, quod in Latino sermone tinea, -Israhel etenim homo uidens deum ex Ebrea linua in latino sermone interpretatur*. Las etimologías hebreas de Gregorio de Elbira siguen la línea de interpretación alejandrina.

Génesis[657]. Un contemporáneo de Gregorio de Elbira (y, hasta donde sabemos, conocedor de su obra), advierte en la misma línea la necesidad de buscar el sentido profundo y cristiano, tomando por así decirlo el verdadero fruto del árbol, e ir un paso más allá de la interpretación judía, que si bien constituye un primer paso necesario, sólo vería las hojas del árbol y no su fruto:

> *Quicumque igitur scripturas sanctas legit, si secundum Iudaeos legit, tantum folia intellegit; si uero spiritaliter intellegit, fructus capit*[658]

Por ello ha dedicado Gregorio de Elbira tantos esfuerzos de predicación y misión para que su comunidad advierta las directrices fundamentales de todos los tipos y figuras, que explican las historias del Antiguo Testamento enlazándolas con el Nuevo, al que prefiguran, y dotando de explicación a toda la historia humana, con base en la exégesis bíblica. Porque el punto de partida común a ambos pueblos, judío y cristiano, es la literatura bíblica. Si la mayoría de la exégesis gregoriana se centra en los textos véterotestamentarios, no se debe al estado de conservación de la obra del obispo de Elbira, y quizá no sería un hecho casual que ciertas formas de interpretación y exégesis sean de tradición arcaica y judeocristiana. Aquí subyace también el problema de la aceptación del Nuevo Testamento entre los libros inspirados, tema muy discutido hasta que se llega en esta época a un acuerdo final, asimismo la exploración del Antiguo Testamento se debe al debate por la conversión de los judíos, cuestión clave para el segundo advenimiento de Cristo que se esperaba inminentemente. Sólo al final del siglo IV y principios del V se acepta como normal el tiempo de la Iglesia.

Gregorio de Elbira asume la tradición véterotestamentaria, por ello la reconciliación con los judíos tendrá que llegar. Esta idea, que claramente responde a una filosofía de la historia, la defiende san Gregorio cuando hace la interpretación del pasaje bíblico en el que Sansón mata al león, animal que es la imagen de Cristo. El asesino de Cristo, bajo la imagen de Sansón, acaba volviendo sobre sus pasos, prefigurando el arrepentimiento judío[659].

El problema con la sinagoga constituye una oportunidad para disertar, y ofrecer unas líneas programáticas mediante las que diseñar su imagen del cosmos social. Lo que se ofrece es la imagen de un nuevo pueblo que toma el relevo del antiguo, así como la culminación evangélica sustituye a la *prisca lex*. En este momento la Iglesia empieza a ser una verdadera *societas*, y cobra fuerza la temática de la ciudadanía celestial. El verdadero protagonista de la historia sagrada es el pueblo cristiano, cuya presencia en el Antiguo Testamento se rastrea a través de las innumerables tipologías. Los personajes véterotestamentarios son una especie de protocristianos, y al hablar de las teofanías del Antiguo Testamento se afirma que ya el Hijo de Dios fue

---

657 DANIÉLOU, J., «Hilaire et ses sources juives», en *Hilaire et son Temps. Actes du Colloque de Poitiers, 29 septembre-3 octobre 1968, á l'occasion du XVI Centenaire de la mort de saint Hilaire, Études Augustiniennes,* 143-147; sin embargo este autor tiene otras fuentes extrañas a las de tradición alejandrina, quizá siriaca.

658 SAN JERÓNIMO, *Obras Completas I*, BAC, Madrid, 1999, en concreto *De Psalmo I,* 5, 129-130: «Quien lee las Escrituras, si lo hace al modo de los judíos, se quedará simplemente en el follaje; quien penetra su sentido espiritual, recolectará su fruto».

659 *Tract*. XIII, *passim*.

visto por los patriarcas[660]. El sistema hermenéutico gregoriano totaliza el Antiguo Testamento con el Nuevo y los hace contemporizar. De esta manera, Moisés es el tipo de Cristo, pues se trata del conductor de su pueblo. Es la figura principal del Tratado VII, y su peripecia es intepretada como metáfora «escenográfica»[661], que explica el drama de la salvación y la liturgia bautismal. Al igual que ocurría con Abraham y José, cada uno de los personajes que le rodean y cada uno de sus acontecimientos biográficos son en realidad prefiguraciones, que contienen en sí mismas el mensaje cristiano de la salvación. Por contraposición a Moisés, el Faraón es la imagen antagónica: diablo, y Egipto la del mundo terrenal abocado a la corrupción, mientras que el pueblo de Israel prefiguraba al hombre, sumido en la servidumbre del pecado, y a quien Cristo había de salvar al final de los tiempos.

> *Aegyptus itaque figura saeculi fuit, Farao diaboli, filii Israel protoplauste (protoplasti) imaginem induerant, ex cuius origine censebantur; Moyses autem, qui eos missus est liberare, typum Xpisti gerebat*[662].

Como decimos, todos los hechos narrados se entienden en medio de una interpretación figurada, en virtud de la comparación tipológica de Moisés con Cristo. Todo acontecimiento responde a un plan que demuestra la actuación cristiana antes del propio nacimiento de Cristo, porque Cristo ya estaría presente en la Escritura. Es por ello por lo que, siguiendo el relato bíblico, las parteras de los judíos cuando se niegan a eliminar a los varones tal y como les había ordenado el Faraón, realizan en ese momento su contribución al drama mesiánico y adquieren su doble lectura, independizándose al mismo tiempo de la Sinagoga:

> *Obstetrices istae, qui non oboedierunt Pharaoni, animae sunt mentesque sanctorum, quae Faraoni diabolo non solum non obtemperare uolebant, uerum masculos, id est uirtutes bonorum operum quasi quodam (quemdam) diuini seminis partu de cordis utero obsetricantes in lucem cogitationis producebant, ut robor fidei praeualeret*[663].

---

660 *De Fide* 8 (79), 22-23: «*Filium dei (...) ita uisum a patribus*»; a Gregorio de Elbira no se le escapa que las teofanías del Antiguo Testamento pueden prestarse a divergencias sobre la trinidad; según el obispo de Elbira, el arrianismo vería en las teofanías del Antiguo Testamento la justificación a su subordinacionismo, si Dios Padre es invisible, y Dios Hijo es consubstancial, éste también sería invisible, pero no ocurre así, es visible, luego todo habría de interpretarse desde un punto de vista 'materialista', subordinacionista, a lo que naturalmente san Gregorio se niega, *vid. De Fide* 8, 75-76, y SIMONETTI, M., *Gregorio di Elvira. La Fede*, p. 198; PASCUAL TORRÓ, J., *Gregorio de Elvira. La Fe*, Madrid 1998, pp. 26-27; también las teofanías han sido motivo de discrepancia trinitaria con las tendencias modalistas, como por ejemplo en la historia de Agar, donde según san Gregorio (en *Tract*. III, 33), no es el Padre el que habla con Agar, sino el Hijo, lo que le lleva a refutar el modalismo de Sabelio y Práxeas.

661 TOVAR PAZ, F. J., *Tractatus, sermones atque homiliae: el cultivo del género literario del discurso homilético en la Hispania tardoantigua y visigoda*, en *AAEF*, XV, Universidad de Extremadura, Cáceres, 1994, 335 pp.

662 *Tract*. VII 3, 18-21: «Así pues Egipto era la figura del mundo, el Faraón del demonio, los hijos de Israel estaban revestidos de la imagen del protoplasto, de cuyo linaje procedían. Moisés, en cambio, que fue enviado a liberarlos, prefiguraba a Cristo».

663 *Tract*. VII 11, 83-92: «Estas parteras que no obedecen a Faraón, son las almas y las mentes de los santos, las que no sólo no querían obedecer a Faraón que es el diablo, sino que sacaban adelante los varones, es decir, las virtudes de buenas obras, como por parto de semilla divina, ayudándolas a salir del útero del corazón, para que prevaleciera la fortaleza de la fe».

Sin embargo, no son las únicas representaciones simbólicas de esta clase. En el comentario al Cantar de los Cantares Rubén, por ejemplo, es para el Eliberritano el tipo de la sinagoga, mientras que Raquel es la imagen de la Iglesia y del Señor. Rubén encuentra en el campo una mandrágora, la fragancia de la mandrágora, que finalmente recibe Raquel, debe entenderse en clave de simbolismo cristológico.

> *(...) Ruben primogenitus filius Liae, qui synagogae typum habebat, in agro inuenit, quam Rachel, quae similitudinem ecclesiae gerebat, concupiscens accepit, quae iam figuram domini nostri gerebat saluatoris aduenientis, quem ecclesia concupiscens accipere meruit*[664].

Rubén simboliza la incredulidad de la sinagoga, y su incapacidad para reconocer los planes de Dios. Jacob, el padre de Rubén, no puede por menos que reprochar el comportamiento impío de su hijo, que prefigura el de toda la historia de Israel:

> *Et ideo sub persona Ruben primogeniti filii primitiuus Iudaeorum populus accusatur «durux et audax», durus propter incredulitatem, audax uero propter parricidium quod in Xpisto commisit*[665].

El texto nos coloca ante una de las principales preocupaciones del obispo de Elbira, que es la culpabilidad judía en la muerte de Cristo, es un punto común entre los Padres, como ha hecho notar Blumenkranz[666], de ahí que en los escritos homiléticos gregorianos se encuentre subyacente la lucha contra usos y costumbres judíos y contra sus interpretaciones más tradicionales, lo vemos repetidamente en la cuestión del respeto al *sabbath* (conocido en el mundo pagano según autores judíos[667], y también citado por autores no judíos[668]), y a la circuncisión[669].

En su obra los judíos y la refutación razonada de su fe, con base en el propio texto bíblico y sobre todo véterotestamentario, son una constante: tal y como lo acreditan algunos temas de sus escritos homiléticos: la circuncisión o el *sabbath* frente a los ritos cristianos, signo de una nueva espiritualidad, y de unos nuevos ritos que reclaman su lugar en la historia y su victoria como el bautismo y la penitencia, que quieren desplazar a los ritos derogados del judaísmo. Gregorio de Elbira sigue aplicando el método interpretativo propio de su visión teológico-alegorizante, hasta el más mínimo detalle. Aprovecha toda oportunidad que el texto le plantea para extraer ese

---

664 *Epit*. IV 20, 150-154: «(...) Rubén, el hijo primogénito de Lía, que era tipo de la sinagoga, y que, deseándola, recibió Raquel, portadora de una semejanza con la Iglesia. Esta mandrágora era ya figura de nuestro Señor y Salvador que iba a venir y a quien, deseándolo mereció recibir la Iglesia».

665 *Tract*. VI 6, 44-47: « (...) en la figura de Rubén, el hijo primogénito, es acusado el pueblo judío de duro y audaz; duro por su incredulidad, audaz por el parricidio que cometió contra Cristo».

666 BLUMENKRANZ, B., *Les auteurs chrétiens latins du Moyen Age sur les juifs et le judaïsme*, París, 1963; seguido por DOMÍNGUEZ DEL VAL, U., *Gregorio de Elvira. Obras Completas*, Madrid, 1989.

667 *Vid.* JOSEFO, *Contra Apionem* II 281, FILÓN, *Vita Mosis* II, 20-21.

668 TIBULO, *Carmina* I 3,18; HORACIO, *Sermones* I 9, 69-70; PERSIO, *Satyrae* V 179-284; OVIDIO, *Ars Amatoria* I 75-76; PLINIO, *Naturalis Historia* XXXI 24; *vid.* MONSERRAT TORRENTS, J., *op. cit.*, pp. 42-46.

669 La temática sobre la circuncisión es un verdadero lugar común de influencia paulina, no es desconocido que grupos de bautizados sigan practicando la circuncisión, *vid.* AGUSTÍN, *De Bapt. contra Don*. VII 1, *PL* 43, 225, la circuncisión es, ya desde la Roma pagana, un signo nacional exclusivamente judío, y desde Adriano, castigable y comparable a la castración entre los no judíos, *vid.* JUSTER, J., *op. cit.* Vol. I, p. 265.

sentido oculto, espiritual, que precisa para establecer sus criterios doctrinales. Presumiblemente, todo está en el texto, el Eliberritano se limita a trasladar con explicaciones lo que existe de forma subyacente. La conexión entre los dos testamentos, que el Eliberritano ha aprendido de sus lecturas norteafricanas (que en último término le conectan con la tradición oriental), le lleva a la derogación de la Ley (siempre calificada de *prisca*), que ya estaba prefigurada en cada una de las líneas del texto bíblico. La Sinagoga abandona a Cristo, como una madre abandona a su hijo, como se ilustra cuando, la madre de Moisés abandona a su hijo, y a ojos del Eliberritano no puede ser sino imagen del mundo judío del cual provenía Cristo y que le había rechazado:

> *Mater itaque Moysi figura erat sinagogae(-y-) patrum ac prophetarum, ex quorum origine Xpistus secundum carnem est (erat) natus*[670].

En los acontecimientos históricos del pueblo de Israel no sólo se transfigura el mensaje cristiano, sino que además se encuentran subyacentes las grandes verdades de la fe. De esta forma, cuando se narra que la madre (*typum* de la sinagoga) de Moisés (*typum* de Cristo) ocultó su nacimiento durante tres meses, Gregorio de Elbira ve ahí la alusión velada al misterio de la trinidad, elemento central en una época de grandes debates cristológicos. Su interpretación de carácter numerológico le permite entrever además la señal de acontecimientos en la vida de Cristo prefigurados en la historia de Moisés.

> *Nam et tres isti mensis nonaginta dies faciunt, ex quibus quadraginta ante passionem seiunctus a diabulo temtatur (temptatur) dominus et quinquaginta post resurrectionem quibus suppletis spiritum sanctum credentibus misit*[671].

Gregorio de Elbira no pierde la oportunidad de hacer una didáctica de la historia sagrada desde la predicación, al mismo tiempo que señala las diferencias con la sinagoga. Busca también en el entorno de los personajes centrales a los personajes secundarios, susceptibles de ser interpretados tipológicamente. Las prefiguraciones de carácter profético prosiguen con los personajes que están alrededor de Moisés, como antes hemos visto que continuaban alrededor de Abraham.

En este tratado tan «escenográfico» se vislumbra la historia de paganos, judíos y cristianos en una especie de plan único para todos. La separación respecto de la sinagoga no será eterna, es una situación no querida por Dios. La reconciliación y la readmisión del viejo Israel de la Sinagoga con el nuevo Israel de los cristianos ha de acontecer de acuerdo con el programa histórico de san Gregorio. Un personaje bíblico da la clave, es la hermana de Moisés, que el Eliberritano interpreta como imagen del pueblo judío que ha de creer al final de los tiempos. Mientras tanto, un nuevo pueblo se une al pueblo de Dios, los ex-gentiles reciben al mismo Cristo que la Sinagoga había rechazado, es el caso de la hija del Faraón, que recoge a Moisés de las aguas en donde le había abandonado su propia madre. La hija del Faraón, no es sino la

---

670 *Tract*. VII 13, 102-105: «La madre de Moisés era figura de la sinagoga, de los patriarcas y de los profetas de cuyo origen nació Cristo según la carne».

671 *Tract*. VII 15, 123-128: «Por lo demás, los tres meses suman noventa días. Cuarenta días pasó el Señor en soledad y tentado por el diablo, antes de su pasión; y cincuenta después la resurrección envió el Espíritu Santo a los creyentes».

alusión a la Iglesia, los ex-gentiles habían estado próximos al demonio (como la hija del Faraón), pero aquello pertenece a un momento histórico cerrado, la Iglesia se ha nutrido de la copia de pueblos que abandonaron el culto idolátrico, esa enorme diversidad de gentes o *uariarum gentes,* todo lo cual tiene su explicación escatológica:

> *Et adiecit scriptura dicens: «Tunc» inquid «Soror ipsius speculabatur a longe, ut uideret, quid ei futurum esset». Quae haec soror ipsius nisi plebs illa, quae in nouissimis temporibus sub Elia ex Israhel (Israel) creditura est?*[672]

Este pasaje donde se traspasa el afecto de Dios de la Sinagoga a la Iglesia es una reminiscencia de Tertuliano, así como la segunda venida de Elías como culminación escatológica[673]. No es conflictivo que el pueblo creyente aparezca simbolizado en la imagen de la hija del Faraón, pese a ello es aceptada por Dios una vez que se ha regenerado en sus culpas por medio del bautismo, siguiendo a la muy preciada *auctoritas* de san Pablo, Gregorio de Elbira proclama el triunfo del bautismo, capaz de borrar la historia de una existencia anterior alejada del plan de Dios:

> *Omnes enim gentes antequam credant et antequam ex aqua et superna uirtute renascantur, filii diabuli et filii irae dicuntur et uiperarum natio appellantur*[674]*.*

He aquí una verdadera teoría de la historia, que vemos formulada en el pensamiento exegético de Gregorio de Elbira. Los viejos ritos del judaísmo se deben sustituir. El bautismo hará entrar bajo la disciplina evangélica a los judíos y gentiles, quienes en un nuevo renacer entrarán a formar parte de la *plebs sancta* por la regeneración activa del bautismo. Lo que parece una constante preocupación catecumenal, convierte a Gregorio de Elbira ante todo en un pedagogo esforzado, así como al hablar de la teofanía de Mambré daba su particular visión soteriológica, y en la historia de Moisés explica el valor del bautismo. De hecho, el río en donde éste es abandonado, para Gregorio de Elbira, es alusión clara al sacramento bautismal:

> *Mirifice sane dictum est hoc, quia non alibi dominus, cuius Moyses typum induerat, quam ad flumen lauacri et ad aquam baptimatis a credentibus inuenitur*[675].

En medio del proceso exegético la presencia de la sinagoga se atestigua a partir de *typoi* reconocibles (como Agar, Rubén, Sansón o la madre de Moisés), o que sean lo suficientemente reconocibles a través de la predicación. La sinagoga tiene su particular presencia en el texto bíblico. Los judíos son, como los cristianos, un grupo coherente de origen común, *populus* y *plebs*, pero son el *populus sinagogae,* y sobre la *natio iudaeorum* recae la calificación de

---

672 *Tract*. VII 19, 155-158: «Y añade la Escritura: *Entonces su hermana observaba desde lejos qué le iba a suceder*. ¿Quién es su hermana sino el pueblo proveniente de Israel que ha de creer en los últimos tiempos por la predicación de Elías?»

673 *Cfr*. *De carne Christi* como demuestra Koch, H., *art. cit.*, pp. 245 y 250.

674 *Tract*. VII 29, 229-232: «Todos los hombres antes de creer y de renacer por el agua y el poder de lo alto, son llamados hijos del diablo e hijos de la ira y raza de víboras (...)».

675 *Tract*. VII 18, 147-149: «En verdad se dice esto de modo maravilloso, pues los creyentes no encuentran al Señor, de cuya figura se había revestido Moisés en ningún otro lugar sino en el lavacro, en el agua del bautismo»; se está aludiendo a la purificación simbólica.

reprobam sinagogam plebem. El pueblo de la sinagoga ha de arrepentirse y convertirse de acuerdo con un finalismo escatológico. También los judíos (*ex sinagoga uenientes),* entrarán a formar parte de la comunidad cristiana (*in Xpisti nomine credidissent).* La sinagoga representa la *prisca lex* derogada, una realidad meramente carnal, puesto que aparece como la madre carnal incapaz de cumplir con su misión, que queda en manos del pueblo creyente, la Iglesia. La sinagoga no es más la «madre de Cristo» (*Xpisti mater iam non est sinagoga ..., sed ecclesia).* La sinagoga no es sino madre carnal, o *mater sua secundum carnem,* mera madre carnal y no espiritual, pero el relevo lo ha de tomar la *Ecclesia*. Esta es la razón de la exégesis escenográfica de Moisés abandonado en las aguas, y que se explica no tanto por alegoría como por tipología: la madre de Moisés, abandonándolo, resulta ser la sinagoga (*figura sinagogae*), Moisés es Cristo, y la hija del Faraón, aceptándolo, es la Iglesia ex-gentil.

El tiempo que tenía asignado el judaísmo en la historia de la humanidad ha vencido en un sentido dialéctico, a ello alude la metáfora, suficientemente ilustrativa, de la esterilidad de la sinagoga. La Sinagoga ha terminado su misión histórica, no puede ofrecer nada más, se la compara con una mujer que se ha quedado estéril: su útero es «miserable» (*miserum uterum sinagogae),* o es una mujer que no puede tener más hijos *(non pariebat).* La esterilidad final de la sinagoga se debe oponer necesariamente a la fertilidad inesperada de Sara, la esposa de Abraham y prefiguración de la Iglesia, el padre común de judíos y cristianos. También Agar, en tanto que *ancilla Sarrae,* resulta ser un *typum sinagogae*, estando bajo la custodia de Abraham. Esto sancionaría desde el texto bíblico la subordinación de la sinagoga, en tanto que *ancilla,* cuyo hijo, que representa el pueblo judío, no es sino el hijo de una esclava, el hijo de Agar, *sinagogae populus, id est filius Agar,* que ha nacido en la servidumbre. La perfidia de la sinagoga se explica ante la comisión del terrible pecado de no haber reconocido a Cristo, como si se hubiera deshecho de un hijo*: quae Xpristum a synagoga matre carnali expulsum adque expositum.* Sobre la sinagoga recae la acusación de miseria moral, con calificativos alusivos a su ligereza moral *adultera, asina,* y a su contumacia, *ceruix dura et superba;* y su pueblo recibe el poco benévolo apelativo de *sinagogae gentes uetulae et stultae.* La sinagoga, madre de Cristo, *secundum carnem* es su gran enemiga, junto con los hijos de la sinagoga, que son *sinagogae populi.*

El viejo Israel no es sino una *Hierusalem terrena.* Frente a la nueva patria celestial de los cristianos, la *domus calestis Hierusalem,* la vieja Jerusalén todavía se encuentra bajo la servidumbre de la ley vieja, (*lex in seruitute acceptata est*). Es cierta su anterioridad y el prestigio de su tradición (*quae [synagoga] antiquior est in lege),* pero ya no es querida por Dios, porque no encontró allí donde reclinar su cabeza, *ubi caput suum reclinaret*. La Sinagoga ya no es el refugio de los temerosos de Dios, ahora lo es la Iglesia, el nuevo hogar del pueblo elegido.

La Ley, la *lex prisca,* se dio a los judíos sólo por su debilidad moral, por la llamada *infirma Iudaeorum*, su valor implemental pasó, hay que buscar el sentido espiritual. Ese sentido espiritual advertiría que los judíos han perdido el reino (*non habent regnum*) y Cristo ha puesto sus miras en otra parte, en el nuevo pueblo elegido. La anterioridad de los judíos no es la cuestión, siempre serán algo así como los hermanos mayores, por el contrario lo que se juzga es su dignidad, y su efectividad en los nuevos tiempos cristianos, donde el viejo pueblo de Israel no parece que acabe de encontrar ni sitio ni quehacer, el pueblo judío como tal no tiene ya utilidad histórica (*primitiuum populum inutilem).* Su tiempo histórico ha pasado.

El alejamiento temporal de los judíos les convierte en impíos en tanto dure su rechazo de Cristo. La *gens iudaeorum* es calificada de *semper incredula*, de *praua.* La salvación de este

pueblo encuentra un obstáculo en su traición, la *perfidia iudaeorum*. La vieja ley pertenece al pasado, se hizo según criterios puramente temporales, *secundum tempus iudaeorum,* pero ya es algo derogado. El pueblo judío ha tenido la oportunidad de creer, pero aún rechaza la oferta, y permanece por el momento inflexible el pueblo judío es *incredulus* y es también *impius.* El pueblo de Israel se corresponde con el eunuco condenado (*Iudaeorum imaginem*) en la historia de José (Gén. 36), a quien se le da a conocer la proximidad de su fin, mediante un sueño[676]. Gregorio de Elbira, buen lector del libro de Daniel, no puede rechazar semejante explicación apocalíptica en el Pentateuco. El triunfo corresponde a la verdadera Iglesia, una vez agotado el tiempo histórico dado a los judíos.

El método exegético (basado en la tipología y en la alegoría) ha proporcionado al Eliberritano la comprensión de los acontecimientos del Nuevo Testamento anunciados en el Antiguo, pero no sólo eso, además ha encontrado en las expresiones literales un sentido trascendente alusivo a las verdades de la fe, claramente visible en la cuestión del bautismo, cuya figura son las aguas del Nilo por donde iba el niño Moisés-Cristo. Con este método es con el que también se cuestiona la legitimidad judía y se pretende completar la historia hebrea con su incorporación al sistema cristiano, que ofrece un programa histórico y exegético coherente, y ha tomado para sí la tradición véterotestamentaria. Como vemos, la mención a los judíos es sobre todo ideológica, tienen un papel que representar en el pensamiento gregoriano. A través de ellos toman los cristianos la tradición escriturística, y por oposición a ellos conocen los cristianos su posición en la historia. Las consecuencias de todas estas reflexiones teológicas, basadas en una determinada manera de exégesis, como hemos apuntado más arriba, son la consideración del cristianismo como la forma de realización política y forma de vida querida por Dios, y considerar concretamente el judaísmo como una forma superada, que tiene que acabarse para la definitiva implantación del Reino de Dios. De ahí a la persecución no hay más que un paso y éste se dará muy pronto. Algo parecido, como vamos a ver, habrá que decir de los paganos.

2. *DE NATIONIBUS VARIARUM GENTIUM:* EL PAGANISMO EN GREGORIO DE ELBIRA

Hemos visto como en el comentario al pasaje bíblico donde se narra el abandono y posterior salvación de Moisés de las aguas del Nilo, se hacen reconocibles en la tipología de nuestro obispo, y aparecen prefigurados, tanto Cristo, como la Sinagoga, como los gentiles, representados estos últimos en el *typos* de la hija del rey de Egipto, próxima a abandonar la servidumbre del Diablo-Faraón, y convertirse en el nuevo pueblo elegido, por haber aceptado a Cristo, a quien la Sinagoga había rechazado. El destino de los tres pueblos (pagano, judío y cristiano) es una preocupación constante en Gregorio de Elbira, tanto más cuanto que aparecería trazado en la Biblia. Aunque a primera vista pudiera parecer que los paganos no le interesan tanto como los herejes o los judíos, porque muchos ya se han convertido y forman parte de la Iglesia, en realidad, no son sino ellos los que van a integrar el nuevo pueblo de Dios, los ex-adoradores de ídolos que engrosarán el nuevo pueblo elegido, y que en una medida difícil de precisar, pero quizá muy considerable numéricamente, y durante mucho tiempo, estuvieron presentes entre los catecúmenos a los que predicadores como el obispo bético instruían sobre los arcanos de la religión, el destino de los pueblos en los planes de Dios, y los nuevos rituales que sustituían a

676 *Tract.* V, *passim*.

los antiguos del que había sido viejo culto nacional, hasta entonces. La realidad histórica particular de Gregorio de Elbira y de la segunda mitad del siglo IV en general, en el que la Iglesia desarrolla un papel cada vez más innegable en la vida civil, y hay cada vez más intelectuales cristianos, está todavía muy cargado de referencias a la *paideia* pagana, y eso pese a la fuerte crítica del propio Gregorio de Elbira contra la filosofía mundana, porque la verdad es que, en gran medida, su propio método de interpretación bíblica, basado en la exégesis alegórica había sido puesto a punto desde la vieja tradición helenística. El cristianismo en su proceso de autocomprensión de la propia fe *(«das Selbstvertändnis des eigenen Glaubens*»[677]), tuvo recurrir y adoptar (y transformar) una carga importante de la vieja *paideia,* y de la piedad tradicional. Sin este proceso jamás hubiéramos visto a Gregorio de Elbira, ni a ningún escritor cristiano, desarrollar una preocupación terminológica ni un pensamiento teológico tan elevados. El mero hecho de haber sido educado, aunque haya sido en el siglo de la Iglesia triunfante, supone forzosamente un conocimiento, al menos básico, de las letras paganas, y como ha señalado Harald Hagendahl, ningún escritor cristiano de los siglos IV y V podía permanecer al margen de la influencia de la tradición clásica[678].

La alusión a la presencia de la vieja religión nacional romana que pueda hacer nuestro autor, debe ir acompañada, forzosamente y por razones obvias, de una referencia al concilio de Elbira. La presencia del cristianismo en la Península Ibérica no estuvo exenta de complicaciones y conflictos con el paganismo, como es natural[679]. La propia jerarquía eclesiástica debía tomar medidas disciplinares contra cristianos paganizantes, como lo eran quienes tomaban parte en los sacrificios, según se establecía en el concilio de Elbira, en los albores del siglo IV en tiempos de su obispo Flaviano (*Flavianus episcopus Eliberritanus*), en cuya iglesia (*in ecclesia Eliberritana*) se reunieron diecinueve obispos hispanos[680]. Efectivamente, se dieron casos de cristianos que pese a haber recibido las aguas del bautismo (*post fidem lauacri et regenerationis*) o siendo catecúmenos (*cathecumini*) habían continuado sacrificando en los altares paganos (*sacrificauerunt*), o habían ido a los servicios religiosos paganos para seguir adorando a los dioses (*ad templum idoli idolaturus*) y haciendo ofrendas (*munus tantum dederunt*), en todos estos casos se podía apartar al culpable de la comunión o aplazarle el bautismo (caso de ser catecúmeno)[681].

Hay una clara tendencia a la diferenciación que hay que poner en relación con el conflicto entre paganismo y cristianismo que también se documentó en Hispania. Las bases para un conflicto abierto están sentadas. El desagrado cristiano por razones religiosas hacia los espectáculos y el teatro, la reglamentación de la sexualidad y el afianzamiento de los ritos cristianos, que excluyen los paganos, no podía ser visto con buenos ojos, sobre todo cuando el cristianismo era una doctrina en auge, y por lo tanto podría amenazar el orden existente. De lo que se trata es de una concepción vital y ciudadana nueva y diferente, la cristiana, frente al mundo cívico tradicional del paganismo. El mundo clásico politeísta había asentado las bases en el concepto

---

677 En expresión de STOCKMEIER, P., «Christicher Glaube und Antike Religiosität», en *ANRW* II 23.2, 1980, pp. 872-909; el artículo clásico sobre el problema de la autocomprensión sigue siendo el de VITTINGHOFF, F., «Zum Geschichtlichen Selbstverständnis der Spätantike», *Historische Zeitschrift 198, 1964, 529-575*.

678 HAGENDAHL, H., *Latin Fathers and the classics. A study on the Apologists, Jerome and other Christian writers*, Göteborg 1958, p. 4.

679 ARCE, J., *España entre el mundo antiguo y el medieval, Madrid*, 1988, especialmente «Conflictos entre paganismo y cristianismo en Hispania durante el siglo IV» pp. 122 y ss.

680 VIVES, J., *Concilios visigóticos e hispano-romanos*, Barcelona-Madrid, 1963, el concilio de Elbira en Vol. I, 1 y ss.

681 Concilio de Elbira, en sus cánones I, I, III, I; ver también XLI, LV, LIX.

de ciudadano y sus derechos, pensando en la riqueza como fuente de dignidad, mientras que el cristianismo se basaba en la igualdad universal de corte fraternal entre todos los seres humanos y despreciaba la riqueza rindiendo culto a un solo Dios. Es un problema de conflicto institucional, porque el triunfo del cristianismo significaría un cuestionamiento de las instituciones del *statu quo*[682].

Vemos pues al sínodo de obispos interesado en la vida de sus comunidades y en la distinción clara de otros grupos religiosos con los que comporten un espacio común (físico, y a lo que parece, hasta mental, si bien en diverso grado), como son los herejes, judíos y en este caso particular los gentiles, preocupación ésta que se continuará en la homilética de Gregorio de Elbira, y nos permite intuir una larga vecindad de los grupos religiosos de Iliberri durante los años que median entre el concilio celebrado en esta ciudad (probablemente cristianizada desde antiguo) y la producción homilética gregoriana. Hay dos cosas en este enfrentamiento entre cristianismo y paganismo que parecen preocupar más a san Gregorio, primero que la sabiduría pagana, su modelo de *paideia*, es algo definitivamente derogado[683]. Lo segundo es consecuencia de lo primero: el culto a los ídolos, que no es sino un culto a los demonios, algo que también preocuba a los Padres de Iliberri, cae por su peso. El tiempo que la historia había concedido a los viejos dioses del paganismo, acaba de vencer (en un sentido dialéctico, porque históricamente sigue vivo aún).

Gregorio de Elbira rechaza continuamente la «ciega oscuridad de errores» de la filosofía pagana. En su comentario al Cantar de los Cantares, la alusión no puede ser más belicosa ni directa, la noche por la que el alma anda errabunda buscando a Cristo simboliza las tinieblas de la filosofía pagana, decrépita y corruptora. La propia razón intelectual no sirve de nada frente al espíritu profético, sólo Dios sirve para abrir el entendimiento, y en esta idea se basa, cuando apelando en parte a la autoridad de san Pablo, integra una *sententia* en su texto y afirma:

> *Noctes ergo has per allegoriam mundanae philosophiae doctrinas appellat, caeca errorum caligine adopertas, de quibus apostolus ait: «uidete, ne quis uso depraedetur per philosophiam et inanem traditionem secundum elementa mundi et traditiones hominum et non secundum deum». Dum itaque adhuc in gentibus esset ecclesia i. e. in his, quae ex nationum numero crediturae erant, et philosophiae mundanae doctrinas uteretur, quas noctes appellat, putabat se in iisdem scripturis quibus de deo uel de deorum natura tunc temporis disputabant, uerum deum se posse cognoscere, et quia eum ibi inuenire non potuit, ideo ex uoce eius iam tunc praescius propheticus spiritus loquebatur*[684].

---

682 GONZÁLEZ BLANCO, A., «El cristianismo en la Hispania preconstantiniana. Ensayo de interpretación sociológica», en *AnMurcia* XI 3.4 1981-1982, p. 59 y s.

683 No obstante lo cual la sabiduría pagana podía seguir conservando, y de hecho conservó, un valor propedéutico, *vid.* JAEGER, W., *Cristianismo primitivo y paideia griega,* México, 1993 (reimpresión), p. 5.

684 *Epit*. V, 3-4: «Llama noches, de manera alegórica, a las doctrinas de la filosofía mundana, cubiertas de la ciega oscuridad de errores, de las que dice el Apóstol: *Mirad que nadie os esclavice mediante una filosofía y una tradición vana, según los elementos del mundo y las tradiciones de los hombres, y no según Dios*. Así pues, mientras la Iglesia estaba aún entre los gentiles, es decir, entre los que habían de creer, provenientes del número de las naciones, y hacía uso de las doctrinas de una filosofía mundana, a las que llama noches, creía que podía conocer al Dios verdadero en aquellas escrituras en las que entonces se discutía sobre Dios o sobre la naturaleza de los dioses, y como no lo pudo encontrar allí, el Espíritu profético, que conoce de antemano, hablaba ya entonces por voz de de ella»; sigue la idea paulina de *Col*. 2,8.

Está utilizando como metáfora el simbolismo bastante antiguo ya de la luz y la oscuridad, lugar común en los círculos origenistas. El acceso a la sabiduría se hace escalonadamente, de manera progresiva, su acceso final, es como la entrada en la alcoba del amado a la que se referiría el Cantar de los Cantares, pero nada tendría que ver con el esfuerzo intelectual individual (los tiempos en los que eso se creía pasaron[685]), ni con la confianza en la razón humana, sino con la correcta administración de la liturgia bautismal a los catecúmenos y la redistribución social de la sabiduría, de Dios al pastor y del pastor a su rebaño. El texto gregoriano de *Epit.*V ilustra la historia de una búsqueda, la búsqueda de la Verdad, que debe hacerse desde la confianza en Dios y desde la Escritura, porque la búsqueda de la verdad no es sino la búsqueda de Dios. No puede leerse la Biblia desde los presupuestos de la razón pagana ni de las *traditiones hominum*, ni con ayuda de la razón humana como si fuera un libro más o como la leería Celso, para nuestro obispo la fe es vivencial, no reflexiva. El rechazo a tratar las cosas divinas con las deficientes inteligencias humanas, es un ataque contra todos aquellos que tratan a la manera humana lo que no es sino divino, así ocurre con los herejes antropomorfitas, pero también con los filósofos, y con los paganos[686]. No se puede comprender a Dios con palabras.

> *Tunc enim existimatur deus, cum inaestimabilis dicitur spiritus enim inaestimabilis, incomprehensibilis et inenarrabilis ubique totus et unus est, quantum humana mens aestimare, comprehendere et definire non sufficit. Et ideo timendus, obsecrandus et adorandus est, quia deus credi magis se uoluit, non iudicari*[687].

Para el Iliberritano es preciso ante todo reconocer la presciencia que existe en las Escrituras. La única verdad, cristiana, se obtendría mediante el escudriñamiento de las Escrituras en el seno de la Iglesia, cuerpo místico de Cristo, madre de todos los creyentes e hija a su vez de la Jerusalén Celestial, misterio inconmensurable que aguarda al verdadero cristiano, que se ha hecho digno de recibir las aguas del bautismo, y mediante este rito de paso, se reviste simbólicamente de espíritu, lo que lo colocaría en una situación mejor que la de cualquier filósofo pagano. La Verdad no es un asunto de instrucción formal, sino espiritual. El conocimiento, que ahora más que nunca es sacral —y esto es un síntoma general del Bajo Imperio que también se aprecia en la evolución particular de la cultura pagana, se concibe desde la lógica de una religión mistérica, desde la superioridad del símbolo por encima de la explicación, de la intuición por encima de la reflexión. El sentido crítico se ha perdido, y comienzan a ganar terreno las fórmulas adquiridas y meramente recibidas. El vigor intelectual-racional ya no tiene

685 GASCÓ, F., «El asalto a la razón en el s. II d. C.», en MARÍA CANDAU, J., GASCÓ, F., RAMÍREZ DE VERGER, A., *La conversión de Roma. Cristianismo y paganismo*, Madrid 1990, 25-54.

686 Pero en parte, cuando se defiende que lo espiritual no se puede comprender desde lo mundano, se sigue una enseñanza extraída de la filosofía pagana, así cuando ARNOBIO, *Adv. Nat.* VII 3, ridiculiza las ofrendas a los dioses, argumentando que si lo divino es inmaterial, lo material no le afectaría en absoluto, no hace sino recurrir a un lugar común epicúreo, v*id.* HAGENDHAL, H., *op. cit.* p. 43.

687 *Tract*. I 33, 326-332: «Pues sólo se capta la medida de Dios, cuando se reconoce que es inmenso, ya que el Espíritu es inmenso, incomprensible e inenarrable, todo y uno está en todas partes, de tal modo que la mente humana no alcanza a mensurarlo, comprenderlo y definirlo. Y, por eso, debe ser temido, obedecido y adorado, porque Dios ha preferido que se crea en Él a que se le juzgue»; como hemos visto al abordar el tema de la antropología conceptual gregoriana.

cabida aquí. También en esta perspectiva se ha caído en un primitivismo elemental. No hay reflexión ni verdadero razonamiento. Se trabaja desde la afirmación absoluta, se dice que algo está en la Escritura pero no se demuestra. La exégesis tipológica y alegórica se basan en la mera aseveración. No se emplea nunca una analogía bien aplicada. Todo se cosifica y se convierte en verdad evidente. A pesar de la aparente riqueza conceptual, se conjuga un idealismo transcendental con simplismo conceptual inimaginable si no se constatara.

El rechazo a la vieja *paideia* del paganismo se encuentra implícito a las críticas contra el *academicus disputator*. Cuando Gregorio de Elbira la emprende contra la herejía, y singularmente contra el arrianismo, se coloca al tiempo contra los planteamientos de educación pagana[688]. A Gregorio de Elbira no le gusta que se piense que entiende el Verbo como lo hacen los gramáticos, a la manera estoica

> *[non] hoc uerbum intellegere putemur quale grammatici tradunt, spiritu oris aerem offensum intellegibilem auditu*[689]

Junto con la disolución de los ideales de vieja educación pagana, Gregorio de Elbira ofrece no sólo su propia concepción sacral y escriturística de la sabiduría, sino que además adelanta una nueva noción de comunidad que comienza ya a introducirse, así como una reformulación de lo que se entiende por tradición literaria, que ahora es bíblica.

No obstante, en la obra de Gregorio Bético encontramos una alusión bien clara a las virtudes cardinales, que el cristianismo ha tomado de la tradición clásica pagana. En efecto, cuando Gregorio de Elbira está explicando a sus fieles la peripecia de Moisés abandonado en las aguas, introduce una serie de virtudes activas y viriles, que al diablo le gustaría eliminar del ser humano:

> *Id est rationem, prudentiam, constantiam, innocentiam et fidem in homine occideret*[690].

La mención a las virtudes cardinales (*prudentia*, *fortitudo*, *temperantia*, *iustitia* según su denominación tradicional pero con muchos sinónimos y equivalentes), verdadero lugar común de la *padeia* más tradicional, parece clara. *Ratio* y *prudentia* pueden considerarse sinónimos[691], desde luego ya no indican una mera calidad cognitiva, sino el ansia de conocimiento de Dios, mientras que *constantia* es sinónimo de *fortitudo*, un tipo de fortaleza moral[692], se trata de un lugar común estoico también cristianizado. El término gregoriano de *innocentia* es sinónimo de *temperantia*, la *virtus* que tiene más equivalentes[693] y una definición más amplia, está relaciona-

---

688 Nada tiene de sorprendente incluir a herejes y filósofos en el mismo saco, para Gregorio de Elbira, los herejes sólo son *discipuli philosophorum*, *vid. De Fide*, 7 (68) 6.

689 *De Fide Praef.* 5, 20: «...[no] se piense que este Verbo lo entendemos a la manera de los gramáticos, es decir, como aire emitido por el soplo de la boca inteligible al oído».

690 *Tract.* VII 10, 73-74.

691 La identificación de *prudentia* y de *ratio* en HAGENDAL, H., «The Four Virtues», en *op. cit.* p. 349.

692 BLÀISE, A., *Le vocabulaire Latin des principaux thèmes liturgiques*, Brepols-Turnhout 1966, en concreto el capítulo V «Les vertus cardinales ou principales» 613-624, sobre la equivalencia entre *fortitudo* y *constantia*, p. 617.

693 HAGENDHAL, H., *loc. cit.*, p. 362.

da con la *castitas*[694]; y finalmente la *fides* gregoriana hay que vincularla con la *iustitia*, desde el lugar común ciceroniano de *fides* como *fundamentum iustitiae*, que por ejemplo toma Juliano Pomerio, cristianizando el aserto ciceroniano, naturalmente no refiréndose ya a la «buena fe», sino a la fe en el Dios único[695]. En este momento, «la justicia se ha transfigurado en altruismo y caridad»[696].

Virtudes cardinales según su denominación tradicional	**Virtudes cardinales en la obra gregoriana**
Prudencia	Prudentia/ratio
Fortitudo	Constantia
Temperantia	Innocentia
Iustitia	Fides

Gregorio de Elbira califica estas virtudes de viriles, y les confiere un papel importante en el control de los apetitos, de tal manera que si faltaran estas virtudes, la única alternativa, como hemos apuntado en el capítulo de la antropología conceptual gregoriana, serían los *uitia*, estos son: *cupiditas, libido, auaritia, luxuria uel insania*, que son la antítesis de las virtudes cardinales. La oposición, que claramente se ve aquí entre *ratio* y *sensus*, es de la tradición estoica, además las virtudes citadas, son esencialmente activas, *virtutes bonorum operum*[697], dice Gregorio de Elbira. Naturalmente se trata de una adaptación de las virtudes paganas a una mentalidad estrictamente cristiana, la *fides* no es entendida igual por Cicerón que por Gregorio de Elbira o Ambrosio de Milán (este último tomó pasajes enteros del *De oficiis* ciceroniano del 44 a. C. para la redacción, muchos años después, de su *De oficiis ministrorum* del 386 d. C.). Las virtudes cardinales se han cristianizado, pero están en el ambiente porque proceden de las escuelas paganas, y Gregorio de Elbira sencillamente se ha servido de ellas, porque lo ha encontrado perfectamente natural.

Pueden verse aún alusiones claras a la mentalidad tradicional. En la obra gregoriana, en concreto en el comentario sobre el *Levítico*, aparecen mencionados, integrando el pasaje paulino de *Ef*.6.12, los *daemones* los espíritus errantes del aire, cuya inquietante existencia es reconocida por paganos y cristianos igualmente[698]:

> *Quid enim muscas et tabanos intellegere debemus qui cauda abiciuntur nisi omnes daemones et erraticos spiritus aeris huius, qui plerumque non solum corpora, sed et animas credentium uexant? unde et beatus apostolus Paulus has muscas et tabanos, id est erraticos et uolatiles aeris huius mundi spiritus meminit cum dicit: «Non est nobis certamen aduersus carnem et sanguinem, sed aduersus principes huius mundi (h-)arum tenebrarum aduersus spiritalia malitiae in subcaelestibus».*

694 BLÀISE, A., *loc. cit.*, la relación de *temperantia* con *castitas* e *innocentia*, en p. 619.

695 HAEGENDHAL, H., *loc. cit.* p. 373, para la relación de *fides* con *iustitia*.

696 En expresión de HAGENDHAL, H., *loc. cit.* p. 358: «Justice, in short, is transfigured into altruism, charity».

697 *Tract*.VII 11, 86.

698 SMITH, J. Z., «Towards interpreting demonic powers in Hellenistic and Roman Antiquity», *ANRW* II 16.1, 1978, 425-439; los *'inmundi spiritus'* son reales tanto para cristianos como para paganos, *vid.* BROWN, P., *Authority and the Sacred. Aspects of the Christianisation of the Roman World,* Cambrigde University Press, 1996, p. 9.

Ergo omnia daemonia, quae credentium corpora uel animas uexant, de cauda religionis abigi debent[699].

Las pasiones y la lujuria vienen a veces del exterior amenazante, de la presencia de los malos espíritus, es una alusión a la posesión y a la inspiración diabólica del pecado:

inmundi sunt spiritus, qui se plerumque in corporibus hominum inserunt et pruriginem libidinis atque uariarum concupiscentiarum excitant[700].

Asimismo existe una alusión clara, salida de la astrología popular, sobre las Virtudes astronómicas:

An ignoras aliter caelestia aliter terrena constare, sed et in ipsis caelestibus atque mundanis rebus magnam differentiam interesse? Aliter enim angeli, aliter singulae quaeque uirtutes constitutionum suarum substantiam acceperunt, sicuti apostolus ait: «Alia claritas solis, alia claritas lunae, alia claritas stellarum»[701].

Hay además una mención expresa del ciclo natural, que si bien no tiene que ser necesariamente pagana, está muy arraigada en las concepciones teológicas naturales de la tradición popular, propia de una sociedad agrícola:

Ecce in solacium nostrum in resurrectionem futuram omnes natura meditatur: sol in ocasum (-e-)dimergit ac nascitur, astra labuntur et reddeunt, flores occidunt ac reuiuescunt, post senium arbusta frondescunt, semina non nisi corrupta reuirescunt[702].

Los lugares comunes literarios, alusivos a la tradición pagana, no se encuentran con facilidad en Gregorio de Elbira, sólo en una obra, que ha planteado algunas dudas en cuanto a su

---

699 *Tract*. X 31-32: «¿Y qué debemos entender por las moscas y los tábanos que son ahuyentados por la cola, sino todos los demonios y espíritus errantes por el aire que molestan no sólo a los cuerpos, sino a las almas de los creyentes? Por eso, el bienaventurado apóstol Pablo recuerda estas moscas y tábanos, es decir, estos errantes y volálites espíritus del aire de este mundo, cuando dice: *No es nuestra lucha contra la carne y la sangre, sino contra los príncipes de este mundo tenebroso, contra los espíritus malos que están en las regiones subcelestes*». Por todo eso todos los demonios, que molestan los cuerpos o las almas de los creyentes, deben ser ahuyentados con la cola de la religión»; es precisamente en el tratado X donde el obispo bético alude a otros comentarios suyos sobre el Levítico, que caso de que se hubieran puesto por escrito, aún no han sido descubiertos.

700 *Tract* X 20, 157: «...Son espíritus inmundos que a menudo se introducen en los cuerpos humanos, y excitan la picazón de la lujuria y de las distintas pasiones».

701 *De Fide* 4 (48) 9-14: «¿Acaso ignoras que de un modo son las cosas celestes y de otro modo las cosas terrenas, y que existe una gran diferencia en las mismas cosas celestes y en las mismas cosas mundanas? Pues de un modo los ángeles, y de otro modo cada una de las Virtudes, recibieron la substancia propia de su condición, según dice el Apóstol: Uno es el resplandor del sol, otro el de la luna, otro el de las estrellas».

702 *Tract*. XVII 29, 215-223: «Además, para consuelo nuestro, ved que toda la naturaleza está pensando en nuestra futura resurrección: el sol se sumerge en el ocaso y nace, los astros desaparecen y retornan, las flores mueren y reviven, los árboles después de su decaimiento se cubren de hojas, las semillas no renacen, sino después de haberse corrompido».

autoría, aunque parece haber cierto consenso en cuanto a su paternidad efectivamente gregoriana, encontramos una alusión metafórica muy literaria a Escila y Caribdis, pues así como los peligros en el mar acechan a los navegantes, también los herejes, especie de piratas, castigan a la nave que es la Iglesia[703].

Es en esta obra, además, donde se ha documentado un préstamo de Virgilio, con la expresión compartida por ambos autores de *alarum remigio*:

De Salomone 14, 103: *Dum in aere alarum remigio subuectando supportat*	*Verg. Aend.* I 301: *remigio alarum ac Libyae citus adstitit oris*

Por otra parte, como decíamos más arriba, Gregorio de Elbira parece interesarse por el problema del culto a los ídolos, y esto no significa sino una continuidad de pensamiento con los Padres Iliberritanos, si bien con menciones que hace san Gregorio a problemas nuevos. Nos referimos en concreto al *Tract*. XVIII. La participación en el culto pagano por parte de cristianos (bautizados o catecúmenos) sería siempre una cuestión de lo más espinoso, más aún en época de persecución, y como hemos visto antes, de esta misma opinión eran los Padres del concilio de Iliberri. Pero en realidad, en la obra de Gregorio de Elbira, se mezclan, por una parte, los recuerdos, en mayor o menor medida legendarizados por una tradición siempre viva, de las persecuciones y el culto a los mártires que parece atestiguarse concretamente en *Tract*. XVIII, donde de forma expresa se evoca la memoria de aquellos que dieron su vida por Cristo, con los problemas, por otra parte, más acuciantes para la Iglesia del momento, es decir, el sombrío panorama del conflicto arriano. Veámoslo. Gregorio de Elbira ilustra a sus fieles el significado del episodio del libro de Daniel 3,1, en donde tres jóvenes hebreos son amenazados con ser quemados en el horno por Nabucodonosor, ante la disyuntiva de idolatrar una estatua de oro o permanecer fieles a las propias creencias. Gregorio de Elbira desarrolla un tema martirial, a la vez que no se olvida nunca de la fortaleza de los fieles en los tiempos de angustia, como decimos con un valor actualizante pues su propio momento era de miedo y peligro de defección, puesto que la propia comunidad del obispo bético, según la imagen que éste transmite, tenía que mantenerse dentro de los márgenes de la ortodoxia nicena, cuando no era tan sencillo hacerlo, y muchos obispos nicenos estaban exiliados o ante los tribunales. Esto explica, además, las concomitancias de este tratado gregoriano con algunos pasajes de la obra que Lucifer de Cágliari escribió durante su destierro antes de la muerte de Constancio, en el momento de aparente triunfo arriano, lo que no puede dejar de relacionarse con los vínculos, que efectivamente existieron por más que nos haya llegado deformada por la hagiografía luciferiana, entre los dos activos combatientes pronicenos[704].

Efectivamente, en este *Tract*. XVIII se dan cita, de un lado la ya cimentada tradición del culto martirial, el recuerdo de la persecución y la viva recomendación de no rendir culto a los ídolos, es decir, de no caer en la apostasía, que es precisamente una de las mayores preocupacio-

703 *De Salomone*, 188-191: «*in ista naue ecclesia ea feliciter praeterimus, inde et Photinianam Charybdim non incidimus, inde nullo modo in illud barathrum quasi Dathan et Abiron, id est in profundum mortis*»; la historia de la investigación conoce la dificultad en adscribir a esta obra la autoría gregoriana.

704 *Cfr*. de Gregorio de Elbira el *Tract.* XVIII 21-21 con la obra de LUCIFER, *Moriendum esse pro dei filio* 4 y 6; sobre estos pasajes, que aluden directamente a los destierros de los defensores nicenos, especie de nuevos mártires, volveremos más adelante.

nes que hemos visto en los Padres de Elbira. San Gregorio exalta, como no podía ser de otro modo, el valor de los que se resisten a abandonar a Cristo y ponen su destino en sus manos, arrostrando las consecuencias sean éstas cuales fueren:

> *O gloriosa fides et inuicta deuotio, quae totum de potentia dei praesumens in utraque parte sibi uictoriam pollicetur, uel quod potens esset deus ad liberandos eos de fornace ignis ardentis uel quod de futura inmortalitate securi praesentem uitam contemtui deputarent!*[705]

Nada menos que el poder temporal, representado en Nabucodonosor, exige que se rinda el culto debido a un ídolo de oro, que para Gregorio de Elbira, no es sino una mera imagen del Anticristo, que manda a través del rey, sin que éste sea consciente de ello, es decir, sin saber que está él mismo bajo la autoridad del Demonio:

> *Sed haec imago figuram antechristi(-i-) proprie liniabat; ideo non tam Nabucodonossor rege uolente quam diabulo(-o-) qui in eo regnabat inperante (-m-) perfecta est; ceterum Nabucodonossor quid faceret ignorabat*[706].

Parece que el obispo de Elbira tiene en mente la no tan lejana época de las persecuciones, con el último rebrote en época de Juliano, donde el poder estatal serviría, inadvertidamente, a las pretensiones del Anticristo. Sea como fuere, con este pasaje se pretende confirmar el dominio provisional del mundo por parte del Anticristo a través del poder temporal, también se defendía esta idea en el comentario a la historia de Moisés donde el Faraón es la figura del Diablo. Desarrolla entonces nuestro exégeta una interpretación de carácter numerológico a partir de los múltiplos de seis, para oponerla al triunfo final de la verdadera religión, explicada también a partir de un argumento numerológico, pero a partir de múltiplos de siete[707]. Aquí parece que se representa bastante bien el conflicto entre paganismo y cristianismo, porque la idolatría se relaciona con el culto a los demonios y sobre todo porque se ha convertido la figura de los mártires en referentes comunes por su heroísmo, su ayuda se invoca y su actitud se pretende imitar, ante las nuevas eventualidades que puedan surgir:

> *Et ideo rogamus et petimus a sanctitate uestra, o beati martyres, ut nostri memores esse dignemini, ut et nos, qui pari fide[m] in Xpisto dei filio credimus, eandem uobiscum de triumpho passionis martirii gloriam consequi et obtinere mereamur*[708].

---

705 *Tract.* XVIII 5, 32-35: «¡Oh fe gloriosa y piedad invicta que, apoyada totalmente en el poder de Dios, espera la victoria, bien porque poderoso es Dios para librarlos del horno de fuego ardiente, bien porque, seguros de la futura inmortalidad, consideran despreciable la vida presente!».

706 *Tract.* XVIII 13, 94-97: «Pero esta imagen mostraba precisamente la figura del Anticristo; por eso fue hecha, no tanto por voluntad del rey Nabucodonosor, cuanto por mandato del diablo que reinaba en él; por lo demás, Nabucodonosor, no sabía lo que hacía».

707 *Tract.* XVIII, 15-18.

708 *Tract.* XVIII 25, 192-195: «Por ello, rogamos y suplicamos a vuestra santidad, oh bienaventurados mártires, que os dignéis acordaros de nosotros, para que los que con la misma fe creemos en Cristo, Hijo de Dios, por el triunfo de la pasión de vuestro martirio merezcamos también conseguir alcanzar la misma gloria junto con vosotros».

Pero por otra parte no podemos negar que se trata asimismo de un pasaje actualizante, que habla de la nueva situación de luchas entre nicenos y arrianos, más acuciantes que la polémica con el paganismo. Hay que señalar que a Gregorio de Elbira no le molesta que el poder civil actúe en materia de religión, se considera lo normal en el mundo romano general y cristiano particular desde Constantino, a lo que se opone es a la utilización provisional del poder temporal por el paganismo, y desde una perspectiva actualizante, por la herejía, lo que convierte al gobierno en una tiranía y en una servidumbre. Gregorio de Elbira propone una moral propia de soldados de Cristo, así puede pedir a su congregación que siga el ejemplo de los mártires y de los jóvenes hebreos del libro de Daniel, de no rendirse ante la actuación del poder civil, de los poderes del mundo, provisionalmente en las manos enemigas del Anticristo (antes paganos ahora herejes).

> *Omnia genera paenarum pro Xpisti nomine aequo animo ferre debemus, quia qui semel Xpisto manummissus est tyrannicam non patitur seruitutem*[709].

En favor de esta idea, podemos traer un pasaje del *De Fide*, donde expresamente se acusa a los arrianos, de haberse puesto en connivencia con el poder temporal para hostigar a la verdadera Iglesia:

> *Nunc ui ambitione et potentia regum exagites ac turbes omnia, quomodo me putas ignoscere tibi posse, frequentius eadem retractandi?*[710]

También en *De Salomone* se llega a aludir a la persecución de los poderes temporales proarrianos contra los justos y los perseverantes[711]. Al mismo tiempo, nuestro autor hace una encendida defensa del ideal de la militia Christi, lo cual nos vuelve a llevar directamente a la necesidad de hablar sobre los otros grandes enemigos de la Iglesia nicena, más peligrosos aún que paganos y judíos, los *discipuli philosophorum* que para san Gregorio son los grupos heréticos, pero sobre todo subordinacionistas arrianos (aquí nuestro autor desarrolla el lugar común según el cual los herejes son paganos ocultos). La polémica pagana en Gregorio de Elbira aparece un tanto entremezclada con su lucha contra los herejes.

3. EN LUCHA CONTRA LA HEREJÍA

Multas quidem et graues haereses nouimus[712]. De esta forma abría Gregorio de Elbira su primera redacción del *De Fide*, antes de añadir el proemio exculpatorio, donde se alejaba de cualquier interpretación que pudiera relacionarle con el modalismo. Gregorio de Elbira, ciertamente, está bien informado del catálogo de herejías[713]. La obra gregoriana nos está descubriendo

709 *Tract*. XVIII 20, 159-162: «Debemos soportar cn firmeza de ánimo *toda* clase de sufrimientos por el nombre de Cristo, porque quien ha sido liberado por Cristo una vez, no soporta ya la tiránica esclavitud».

710 *De Fide* 4 (47) 2-4: «Ahora por la fuerza, la ambición y el poder de los reyes lo alteras y perturbas todo, ¿cómo piensas que pueda perdonarte, cuando vuelves siempre a replantear lo mismo?

711 *De Salomone* 190 y ss.

712 *De Fide* 1 (15) 1: «Hemos sabido de numerosas y graves herejías».

713 El primer catálogo o lista de herejías conservado está en la obra de San Epifanio de Salamina pero es muy probable que haya habido algunos catálogos previos enviados por unos pastores a otros de forma privada y sin ánimo de escribir un libro.

la problemática de los grupos religiosos en convivencia y conflicto, tal y como se veían desde la ciudad provincial de Iliberris y, de un modo abstracto, desde la mentalidad catalogante propia de la época. No podían faltar las referencias polémicas a la heterodoxia, son importantes en la configuración del horizonte mental de la época[714]. La península Ibérica conoció tempranamente la existencia de acontecimientos religiosos, que estaban fuera de lo que, habitualmente y *a posteriori*, acabaron considerándose los márgenes de la ortodoxia[715]. En este sentido la obra de Gregorio de Elbira, habida cuenta la pobreza de fuentes, constituye uno de los pocos miradores desde donde pueden contemplarse los distintos cristianismos «heterodoxos» en el occidente del Bajo Imperio, y concretamente en la Bética romana, antes de la querella priscilianista[716].

Si bien el ideal establecido era la unidad de la Iglesia, defendido innumerables veces por la predicación de los Padres, y que estaba en consonancia con la unidad del Imperio, lo cierto es que no tardaron en darse disensiones (por una conjunción de motivos bien dispares, como la nostalgia de la pureza perdida en medio de un proceso de mundanización del clero, por luchas de influencias personales y carismáticas, por las peculiariades locales o nacionales, etc.) que afectaron a la disciplina y, de manera más grave para la unidad cristiana, a la doctrina. En principio, podríamos trazar una línea divisoria provisional entre los conceptos de cisma y herejía. Por cisma entenderíamos una mera negación de la comunión y la separación de un grupo, que se convertiría en sectario. La herejía sería un hecho más grave, puesto que no contempla únicamente que no se comparta la comunión, sino que además media una interpretación que se considera errónea, cuando no maligna, de las Sagradas Escrituras. Esta es una definición consagrada por san Agustín (en su *Contra Fausto*), por san Jerónimo en su comentario sobre *Tito* 3.10-11 y más tarde por San Isidoro de Sevilla en sus *Etimologías*, donde *scisma* proviene de *scissura*, o división de la congregación; herejía adquiere su significado de doctrina falsa en II *Pet*. 2.1 y en *Tito* 3.10. Sin embargo, no se podría decir que realmente haya una gran precisión en el lenguaje a la hora de distinguir concretamente entre cisma y herejía. Puesto que se considera, casi como lugar común, que fuera de la Iglesia no hay salvación ni vida verdaderamente espiritual, la distinción entre cisma y herejía es casi inútil; por otra parte, cuando las fuentes tratan de aclarar las cosas, para esclarecer un punto de vista legal o teológico, no parece que se den criterios muy firmes para distinguir de una forma clara entre cisma y herejía[717]. Gregorio de Elbira nunca utiliza la palabra cisma.

La condena de una doctrina puede ser algo controvertido, y aun discutido y no del todo unánime, como es el caso de las sospechas que acabarán recayendo sobre las obras de Orígenes, después de haber gozado de admiración y aprobación durante tanto tiempo. En cualquier caso, el obispo ejerce una especie de guía moral para estos casos, y se ha constituido en el rector espiritual de la comunidad, desarrolla a la vez una actitud vigilante. Esto hace comprensible que el gran temor del predicador de Elbira lo constituyan los integrantes de grupos «heréticos», más

---

714 Vid. GONZÁLEZ BLANCO, A., «Herejes y herejías en la configuración del pensamiento de San Juan Crisóstomo», *Romanitas-Christianitas*, Berlin, 1982, 553-585.

715 La obra clásica sobre el tema sigue siendo la de MENÉNDEZ PELAYO, M., *Historia de los heterodoxos españoles* I, Madrid, 1998 (reedición), pp. 79 y ss.

716 Sustancialmente nos referiremos al arrianismo, la gran querella trinitaria del siglo IV, que marcó todo el Imperio constantiniano, *vid.* RAHNER, H., *Kirche und Staat im Frühen Christentum. Dokumente aus acht Jahrhunderten und ihre Deutung*, Köse-Verlag, München 1961, en particular interesa el capítulo II «Der Kampf um die Freiheit in der Konstantinischen Reichkirche», 75 y ss.

717 GREENSLADE, D.D., *Schism in the Early Church*, London, 1953, en concreto p. 29.

temibles que ninguna otra amenaza, porque para san Gregorio los llamados herejes utilizan argumentaciones retorcidas y alambicadas, que bajo una apariencia de certeza, conducen al error (y de ahí a la impiedad), convirtiendo la fe en una mera cuestión de argumentación y contraargumentación, en un debate académico cualquiera, como los de la filosofía pagana. Esa es su gran preocupación, por ejemplo, sobre todo a la hora de distinguirse de los arrianos imperiales, porque tienen muchas cosas en común con la ortodoxia: *multa paria nobiscum*[718]. Esto ocurre cuando se cambia levemente, por ejemplo, una profesión de fe, que por lo demás puede parecer perfectamente ortodoxa. Nuestro obispo asocia, pues, la herejía con el sofisma, y el error doctrinal con la mala exégesis. La labor del obispo, verdadero *prosthatés* y guía espiritual, es la vigilancia paternal y esmerada de su comunidad, a la vez que la guía sapiencial de almas, para que no se contamine el pueblo cristiano con la impureza del mundo, ni sea tocada por los usos judaizantes, pero más aún, que no tome contacto con ninguna de las herejías, que son como veneno, *ueneni uice*, como un cáncer, *cancris*[719]. El obispo es un buen *operarius*[720], sólo él puede eliminar las malas hierbas. Los criterios de distinción, de qué cosa era herejía y qué no lo era, resultaban, en la práctica, sapienciales y establecidos por los intérpretes «autorizados» de la Escritura, que eran los obispos, quienes, sobre todo cuando estaban reunidos en concilio, aparecían revestidos de un carácter de autoridad y sapiencial.

Aunque eso no quiere decir que siempre hubiera claridad de criterios o unanimidad. El obispo se erigió en nuevo maestro de Verdad (cristiano), que podía clamar de manera categórica contra el hereje: *absit, haeretice, ut sensus tui iniquitas a catholocis admittatur*[721]. Aunque la progresiva mundanización de la Iglesia propiciara situaciones de jerarquización desde donde resultara más fácil lanzar un anatema de carácter vinculante y coercitivo (con más o menos fuerza en función de la situación política[722], tan fluctuante), el problema de la herejía es entendido, por los propios Padres, como un acto de disensión contra la que se piensa verdadera fe, acompañado de una interpretación diferente, audaz y en último término hecha demasiado a la ligera, de las Sagradas Escrituras, que llevaría directamente a algún tipo de error y a una resolución tenida como incorrecta de la exégesis[723]. Pero ¿qué permite distinguir la recta exégesis de la que no lo es? En la época de Gregorio de Elbira el criterio de exégesis correcta se

---

718 *De Fide 1* (15) 5-6.

719 *De Fide* 1 (15)1-3.

720 *Vid.* KAUFMAN, P. I., *Church, book, and bishop, conflict and authority in early latin christianity,* Westviewpress, 1996, p. 70, n. 79.

721 *De Fide* 8 (93) 14-15: «Lejos de nosotros, hereje, que la maldad de tu pensamiento sea admitida por los católicos».

722 Puesto que la Iglesia, en su evolución final de la segunda mitad del siglo IV, se ha asimilado al Estado y se ha convertido en una 'sociedad' «con sus cuadros, su jerarquía, su patrimonio, sus reglas», *vid.* GAUDEMET, J., *Institutions de L'Antiquité,* París, 1967; GONZÁLEZ BLANCO, A., «El concepto de politeia en San Juan Crisóstomo. Prolegómenos a su teología sobre la Ciudad de Dios», *Sandalion. Cuaderni di Cultura Classica Cristiana e Medievale, Sassari, Italia)* 3, 1980, 251-281; este proceso de mundanización y de asimilación se entrelazó con el resto de condicionantes que contribuyeron al debilitamiento final del Estado, «la prosperidad de la Iglesia fue a la vez causa y consecuencia de la decadencia del Estado», *vid.* MOMIGLIANO, A., «El cristianismo y la decadencia del Imperio Romano», en *El conflicto entre el paganismo y el cristianismo en el siglo IV,* Madrid 1989, p. 25.

723 *Vid.* ESCRIBANO, Mª. V., «Herejía y poder en el siglo IV», en CANDAU, J. Mª., GASCÓ, F., y RAMÍREZ DE VERGER, A., *La conversión de Roma. Cristianismo y paganismo,* Madrid 1990, p. 151, que utiliza los testimonios de Tertuliano *De praescr. haer*. 42,8 y *De res.* (la herejía como innovación arbitraria y la falsa interpretación de las Escrituras) y Jerónimo *Gal.* 5, 20 (la interpretación disidente de las Escrituras).

apoyaba considerablemente en la fidelidad a la interpretación nicena de las Sagradas Escrituras, fidelidad que en Gregorio de Elbira pretende ser manifiesta y militante.

> *Nicaeni autem synodi tractatum omni animi nisu ex tota fide seruantes, amplectimur: hunc enim tractatum scimus contra omnes haereses inuicta ueritate oppositum*[724]

En efecto, a primera vista todo parece indicar que se trata, al menos en parte, de un problema de exégesis y de autoridad; para Gregorio de Elbira, los errores surgen por la condenable ligereza en la interpretación de las Escrituras, *audacia punienda*, pero asimismo surgen del desconocimiento, de la *ignorantia*, consecuencia, según piensa nuestro obispo de Elbira, de la falta de preparación y por el hecho de no tomarse verdaderamente en serio la labor de apostolado y cura de almas (cuando no están directamente los herejes bajo inspiración diabólica), ya que *multi sunt ineruditi homines*, a los que les gusta tomar la palabra hasta retorcerla según el antiguo uso del sofista pagano, el *academicus disputator*, del que abomina el predicador iliberritano, ofreciendo su reverso, la (pretendida) simplicidad de la *paideia* cristiana, frente a las enrevesadas razones de los llamados peyorativamente *grammatici*, malos cristianos paganizantes[725]. Esta constante llamada a la simplicidad cristiana y a la huida de alambicados razonamientos filosóficos, propios de la educación pagana, podrían hablar en favor de una desconfianza en la razón para solucionar problemas filosóficos y teológicos. Además podría explicar la desgana de analizar pretendidas novedades en el estudio de la doctrina, que provocarían más que nada confusión, cuando no introdujeran el «veneno» de la herejía, a través de la sutileza de las palabras y de un cada vez más desacreditado academicismo, que recordaba a la educación pagana, por eso mismo califica Gregorio de Elbira a los herejes de *discipuli philosophorum*.

3.1. El gran debate contra el arrianismo

La herejía que principalmente preocupa a Gregorio de Elbira es, sin lugar a dudas, el subordinacionismo arriano: *contra uniuersas haereses, uel maxime Arrianam*. Contra dicha herejía escribió el *De Fide* en 360 (con su segunda redacción 364). El arrianismo es calificado a menudo con el adjetivo de *secta*, y sus enseñanzas consideradas como *pestifera doctrina*, a la que solo puede oponerse la *inuicta ueritas*. El despertar teológico en Hispania no pudo ser más beligerante, fue en medio de la guerra abierta entre arrianos y nicenos, de la que Gregorio de Elbira en el lado niceno, y en esto están de acuerdo todas las fuentes, tomó parte muy activa, pero que también complicó en el otro lado a personalidades hispánicas, inclusive más oscuras por la falta de datos que el propio obispo eliberritano, como Osio de Córdoba o Potamio de Lisboa[726].

---

724 *De Fide* 8, 98: «Abrazamos el símbolo aprobado por el concilio de Nicea con toda la fuerza de nuestro ánimo y lo guardamos con toda fidelidad, pues sabemos que este símbolo, por su incontrovertible verdad, es opuesto a todas las herejías».

725 *De Fide, Praef.*, 5; si es lícita la comparación, los *grammatici* son los «sofistas» del cristianismo, sobre estos *vid.* PASCUAL TORRÓ, J., *Gregorio de Elvira. La fe*, Madrid 1998, p. 55, n. 32.

726 GARCÍA VILLOSLADA (coord.), *Historia de la Iglesia en España*, Vol. I Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1979, 218-232; SIMONETTI, M., «La Crisi Ariana e l'inizio della riflessione teologica in Spagna» en *Problemi attuali di scienza e di cultura. Colloquio italo-spagnolo sul tema Hispania Romana* (Roma 15.16 maggio 1972) Accademia Nazionale dei Licei, Roma, 1974, pp. 127-147.

Pero cuando vemos a Gregorio Bético tomar partido contra la heterodoxia, y muy seriamente a juzgar por las estrechas relaciones que debió tener con Lucifer de Cágliari y con Eusebio de Vercelli, por la cuidadosa redacción del *De Fide* y por su semilegendaria oposición a Osio de Córdoba, cuando Gregorio de Elbira, decimos, tomó partido contra el arrianismo, éste ya era un problema viejo, que desde antes de la celebración del concilio de Nicea venía abriéndose paso, desluciendo el triunfo de la Iglesia, y comprometiendo su unidad y sus relaciones cada vez más importantes con el poder temporal. Esta forma de subordinacionismo antitrinitario, debe mucho a la fuerte personalidad de su fundador, Arrio, el presbítero de Báucalis en los primeros años del siglo IV. Pero el movimiento no había nacido de manera inopinada, sino que puede relacionarse con el ambiente teológico-filosófico de su momento. No hay que olvidar que sobre la naturaleza del agente divino había un debate fluido y abundante. La doctrina del *logos* expuesta por Filón tres siglos antes, aún era lugar común en los ambientes alejandrinos; el logos estoico interior (reflexión íntima) y el exterior (palabra sonora) y que hace que la razón personal no sea sino una participación en la razón universal, recordaría de alguna manera a los dos *logoi* que acepta Arrio, el primer logos arriano sería la razón divina (poder creador y ordenador del mundo) y el segundo es la palabra pronunciada por Dios; de igual manera es conocida la doctrina platónica en *Timeo* acerca de la creación del mundo, atribuyendo al Demiurgo una participación directa en el orden del mismo; finalmente hay que destacar la influencia de las escuelas teológicas, ya que Arrio fue discípulo de Luciano de Antioquía, aunque también pudiera encontrar apoyo doctrinal en los círculos origenistas (se ha pensado en Orígenes como creador de una especie de protoarrianismo, ya que interpretaba el controvertido pasaje de *Prov*.8, 22 entendiendo a Cristo como creatura, exactamente igual que hará después Arrio[727]). Luciano distinguía las hipóstasis por medio de un subordinacionismo jerárquico, pero su maestro Pablo de Samósata, enseñaba una doctrina de orientación monarquianista y negadora de la trinidad de las hipóstasis; quizá pueda verse influencias de Pablo de Samósata en Arrio, por su monoteísmo de inspiración judaica que excluía la pluralidad personal[728]. Subrayamos el contexto intelectual del que debió nacer el arrianismo, porque en realidad sabemos muy poco, traducido a datos concretos, sobre su origen. En el año 325 se trató de dar una interpretación aceptada por todos de la relación entre Dios Padre y Dios Hijo, antes de que la situación se hiciera más complicada. Fue en el concilio de Nicea donde se estableció la naturaleza divina de Cristo igual a Dios Padre, reforzando en palabras de Cochrane, «el sentido de una unión esencial o substancial de lo divino y lo humano en el Jesús histórico», llegando a concretar la coexistencia, en términos absolutos y de unión hipostática, de las naturalezas humana y divina de Cristo[729]. Sin embargo, el fin del arrianismo no había llegado aún. Aunque pudiera parecer que la ortodoxia nicena había salido victoriosa, los arrianos fueron rehabilitados en 329. A la muerte de Constantino, la situación no mejoró ya que la causa arriana se había ganado el afecto de su heredero en Oriente, Constancio, y complicó, más aún, a la cancillería imperial. La unidad de la Iglesia iba a quedar comprometida, como comprometido quedaba el poder imperial al haber tomado partido por una tendencia

---

727 SIMONETTI, M., *Lettera e /o Allegoria*, Roma 1985, 308.

728 BASTERO DE ELEIZALDE, J.L., «Hermenéutica en el símbolo de Fe del Concilio de Nicea» en CASCIARO, J. M., ARANDA, G., CHAPA, J., ZUMAQUERO, J. M., *Biblia y Hermenéutica*, VII Simposio internacional de teología de la Universidad de Navarra, Pamplona 1986, 683-695; en concreto 686-690.

729 COCHRANE, Ch., *Cristianismo y cultura clásica*, Fondo de Cultura Económica, México (sucesivas reediciones), p. 234.

concreta, en el oriente bajo Constancio por el subordinacionismo, y en el occidente bajo Constante por el credo niceno. El paralelismo entre la unidad imperial y la unidad de la Iglesia, que se había estado barajando como un nuevo concepto político (en Eusebio de Cesarea y en Atanasio[730]), demostró su inoperancia, y su fragilidad enseguida se hizo evidente[731], sobre todo cuando a la muerte de Constante, que como decimos a diferencia de su hermano había favorecido el credo niceno, se hizo cargo de la mitad occidental Constancio, abriendo un nuevo frente para el arrianismo en 350.

El nuevo movimiento se extendió de manera preocupante, y conoció una complicada evolución, en medio de un florecimiento, no precisamente tranquilo, de debates intelectuales, que llevó a la disensión interna y al nacimiento de una serie de «arrianismos» rivales. De hecho, cuando el historiador hoy día habla de «arrianismo» en singular, no se está refiriendo a un movimiento homogéneo y coherente, sino a una diversidad de tendencias a veces poco conciliables y en conflicto unas con otras, que iban desde el subordinacionismo *anomeo* más intransigente que era combatido por la propia cancillería de Constancio, hasta posturas de semiarrianismo muy moderado, no oficiales, cercanas a un próximo entendimiento con los Padres pronicenos[732].

El arrianismo desembocó en una gran batalla política con la intervención de la cancillería imperial, pero era en el fondo un debate exegético, en último término sapiencial, centrado en la posibilidad de interpretación o trinitaria o subordinacionista de ciertos pasajes bíblicos. La controversia entre subordinacionistas y consubstancialistas era en primera instancia exegética, en el fondo era un problema de interpretación, aparte de que pudiera planterse ulteriormente en

---

730 EUSEBIO, *Historia Eclesiástica* X, 9, 6-9 y ATANASIO, *Contra Gentes*, 38,43; según GREENSLADE, S. L., *Church and State from Constantine to Theodosius*, London 1954, sobre la conceptuación de la monarquía cristiana y la unidad del Imperio en Eusebio y Atanasio, p. 10.

731 MOMIGLIANO, A., «Las desventajas del monoteísmo para un estado universal», en su *De paganos, judíos y cristianos*, FCE, México 1996, pp. 231-260.

732 No es nuestro cometido trazar aquí una historia del arrianismo, sus tendencias y sus conflictos, máxime cuando después de su derrota en el Imperio Romano desarrollará una floreciente historia particular entre los pueblos bárbaros, puede verse DUCHESNE, L., *Los seis primeros siglos de la Iglesia*, Barcelona, 1911; GARCÍA VILLADA, Z., *Historia Eclesiástica de España* I, Madrid, 1929; CAVALLERA, F., «Arianisme» en *Dictionaire d'histoire et de Gégraphie Ecclésiastiues*, vol. II, París 1930, col. 103-113, con bibliografía; BARDY, G., La crisi arienne, en FLICHE-MARTIN, *Histoire de l'Église*, III, pp. 69-296; id., *Recherches sur S. Lucien d'Antioche*, París 1936; Id. «Sur la réitération du concile de Nicée (327),» *RSR* 1933, 430-450; id., «Fragments attribués à Arius», *RHE* 1930, 253-268; Id. «L'héritage littéraire d'Aétius», *RHE* 1928, 809-826; pero más recientemente ANDRESEN, C., *Logos und Nomos*, Berlin 1955; RAHNER, K., «Dreifaltigkeit», *LThK* 3 1959, 549-554; SIMONETTI, M., *Studi sull'arianesimo*, Roma 1965; Meslin, M., *Les Ariens d'Occident 335-430*, París 1967; SIMONETTI, M., «Alcune considerazioni sul contributo di Atanasio alla lotta contro gli ariani», en Studi in onore di A. Pincherle, Roma 1967, 512-535; ORTIZ, I., *Nicea y Constantinopla*, Vitoria, 1969; SIMONETTI, M., «Le origini dell'arianesimo», *Rivista di Storia e Letteratura Religiosa*, 1971, 317-330; BOULARAND, E., *L'hérésie d'Arius et la «foi» de Nicée*, París 1972; GONZALO FERNÁNDEZ, «Problemas históricos en torno a la muerte de Arrio», *Erytheia* 5, 1984, 95-103; *Id*., «La deposición de Atanasio de Alejandría en el Sínodo de Tiro de 335 y las causas de su primer destierro», *Estudios Humanísticos* 7, León, 1985, 65-93; *Id*., «El Edicto de Arlés de 353. Estudio de la política religiosa de Constancio II en relación con la Iglesia occidental», *Memorias de Historia Antigua* VII, Oviedo, 1986, 129-146; Id., «La mujer en la controversia arriana del siglo IV», *Erytheia* 10, 1989, 9-15; SIMONETTI, M., *La crisi ariana del IV secolo*, Roma, 1975, HANSON, R. P. C., *The search for the Christian Doctrine of God*., Edinburgh, 1988; GREGG, R.C., *Arianism*, Filadelfia, 1985; STEAD, C.G., «Homousios», *RAC* 16, 1994, 364-433, WILLIANS, D. H., *Ambrose of Milan and the End of the Nicene-Arian Conflicts*, Clarendon Press Oxford 1995, la bibliografía sobre el arrianismo es casi inabarcable.

términos políticos[733]. La correcta exégesis véterotestamentaria de *Ex*.7, 1 («Yo te hago como un Dios para el Faraón») trajo sus problemas de interpretación, ya que se podía interpretar que cuestionaba la divinidad de Jesús (controversia que Gregorio de Elbira conoce y trata de remediar)[734], a lo que se añadía la afirmación del Evangelio de Juan donde expresamente se sancionaba la superioridad del Padre respecto del Hijo en la célebre expresión *me maior est* de *Jn* 14, 28.

Por otra parte el pasaje controvertido de *Proverbios* 8, 22 («El Señor me creó en el comienzo de sus obras antes que comenzara a crearlo todo»), ya era objeto de investigación por parte de san Atanasio. En este pasaje se haría mención a la actividad creadora del logos preexistente. Un pasaje posterior *Prov*. 8,25 («Antes que los montes fueran fundados, antes de las colinas fui yo engendrada») introducía el verbo engendrar. El texto bíblico estaba utilizando tanto el verbo crear como el verbo engendrar, esto había sido aprovechado desde el arrianismo para defender la visión del Hijo como criatura. San Atanasio, en su *Contra Arrianos*, articuló una exégesis distinta de la subordinacionista, adoptando una actitud técnica de *grammaticus* que estudia el género literario del pasaje en cuestión y su sintaxis, llegando a la distinción entre hablar de la cualidad del Hijo y hablar de la Economía, no siendo lícito llamar al Hijo criatura del Padre, ya que según san Atanasio, el verbo crear no lo utilizaría jamás la Biblia haciendo mención al Hijo, el pasaje problemático de *Prov*. había que entenderlo en clave económica[735]. Por su parte, la interpretación de los pasajes de Prov.8-22 y 8-25 que hace Gregorio de Elbira es que se refiere a la sabiduría (*sophia*) de Dios *uel genita uel creata* (*De Fide*, 27), distinguiendo entre «el ser del *Logos* y su manifestación a través de las criaturas»[736].

Las pocas fuentes de las que disponemos sobre la vida de san Gregorio de Elbira, pese a su índole problemática, atestiguan un carácter fuertemente antiarriano, y su propia producción literaria lo mostraría así, con la redacción de uno de los grandes tratados sobre la fe (*De Fide*) para el occidente cristiano de la segunda mitad del siglo IV, junto con la encarnizada defensa de la fórmula nicena del *homoousion* y una serie de profesiones de fe nicenas (*fides Romanorum*). Lo que san Gregorio de Elbira pretendía era una interpretación nicena de la Biblia.

El texto bíblico, para Gregorio de Elbira, debía ser interpretado de manera correcta, con criterio y cuidado (la manera correcta era sin duda a la manera ortodoxa según la profesión de fe nicena[737], que san Gregorio conoce y reproduce). La ligereza de una interpretación fuera de esta línea debía ser evitada y castigada por abominable y por ridícula. Si la ignorancia es digna de mofa (*imperitia ridenda est*), el atrevimiento es castigable (*audacia punienda*»[738]).

Pero con la presencia de Constancio en Occidente tras la muerte de su hermano Constante y el consiguiente auge del arrianismo en el oeste imperial, la labor pastoral desde una exégesis

---

733 Sobre los restos conservados de la exégesis arriana, *vid.* SIMONETTI, M., *Lettera e/o Allegoria*, Roma 1985, el epígrafe «Esegesi ariana della Scrittura», pp. 306 y ss.

734 *Cfr. De Fide* 2 (21) 1-2, donde Gregorio de Elbira, puntualiza, que tal subordinación es por poder y no por naturaleza, *potestate, non genere*.

735 YOUNG, F., *Biblical exegesis and the formation of Christian Culture*, Cambridge University Press, 1997, p. 40; donde se plantea que la exégesisis de san Atanasio, no sería realmente literal, ni alegórica ni tipológica, sino deductiva.

736 *Vid.* PASCUAL TORRÓ, J., *Gregorio de Elvira. La Fe*, Madrid 1998, p. 79, n. 83.

737 WILES, M., *Del evangelio al dogma. Evolución doctrinal de la Iglesia antigua*, Madrid, 1974; KELLLY, J. N. D., *Early Christian Doctrines*, Londres, 1985; FREND, W. H. C., *The rise of Christanity*, Londres, 1986.

738 *Tract*. XIV 2, 5-10.

nicena se volvió peligrosa. De nuevo se apeló a la autoridad concilial, con la convocatoria de los concilios de Arlés, Milán y Béziers (en 353, 355 y 356 respectivamente) por parte de los arrianos imperiales para condenar a san Atanasio y proponer fórmulas cristológicas aceptables para todos, que sin embargo no fueron reconocidas por los seguidores más acérrimos del credo niceno. Es cuando empiezan las represalias y las apostasías, entre los que fueron desterrados se encontraban dos viejos conocidos de Gregorio de Elbira: Eusebio de Vercelli y Lucifer de Cagliari; el propio Gregorio de Elbira pudo haber sido puesto ante un tribunal, aunque no parece que sufriera el destierro, si hemos de creer el testimonio de Marcelino y Faustino. Se trata toda una época de inseguridad frente al poder político por parte de los partidarios de la fe nicena, que con tintes sombríos relató el fantástico *Libellus Precum* de Marcelino y Faustino, ya bajo Teodosio, y que salpicó a la Península Ibérica, sacando a la luz los nombres, entre otros, de Potamino de Lisboa (supuestamente arriano y condenado en juicio de Dios) y de nuestro Gregorio de Elbira (salvado del destierro por un juicio de Dios).

Los concilios de Sirmio en 357 y de Rímini en 359, pretendieron garantizar la unidad confesional, de pensamiento y de interpretación bíblica en el Imperio, impidiendo que los delegados nicenos llegaran a intervenir, y consiguiendo de manera nominal la unidad sobre el papel. Los filoarrianos habían conseguido obispos proclives en las ciudades más importantes del Imperio: Alejandría, Antioquía, Constantinopla, Sirmio, Roma, Milán y Arlés, por lo que tenían motivos para alegrarse, aunque no por mucho tiempo. La muerte de su protector imperial supuso la derrota política los arrianos y la vuelta de los exiliados cuando la situación empezó a cambiar e Hilario de Poitiers pudo volver en 364 del exilio y comenzó a escribir un tratado contra lo que habían significado Constancio y el arrianismo[739], Eusebio de Vercelli también había vuelto del destierro, se le atribuye la conocida carta al obispo Gregorio de Elbira felicitándole calurosamente por haber resistido a Osio de Córdoba y defendido la ortodoxia nicena[740]. El propio Gregorio de Elbira podía ahora firmar su obra antiarriana *De Fide* y salir del anonimato. Se produjo pues la reacción y se formó un concilio contra Valente y los suyos, preparándose para secularizar a los clérigos que no se habían opuesto a las resoluciones de Béziers y de Rímini.

El objetivo de Gregorio de Elbira en el *De Fide* no es atacar el arrianismo desde sus orígenes, sino precisamente, al arrianismo de la línea imperial, tal y como se había manifestado en Sirmio el año 357, pero sobre todo en el concilio de Rímini del 359, el año antes de la primera redacción del *De Fide*. El obispo bético defendía la validez de la fórmula *homousion*, que hablaba de la consubstancialidad, frente a la alternativa propuesta en ese concilio, el *homoiousion*, que se refería sólo a un tipo de semejanza entre Padre e Hijo[741]. La profesión de fe elaborada en Rímini podía pasar por ortodoxa, de no ser porque niega expresamente el *homousion*, en lo que Gregorio de Elbira ve un intento de confundir a la opinión pública y de provocar la división en el seno de la Iglesia (nicena), como de hecho ocurrió:

---

739 MESLIN, M. & MARROU, H. I., «Hilaire et la crise arienne», en *Hilaire et son Temps. Actes du Colloque de Poitiers, 29 septembre-3 octobre 1968, á l'occasion du XVI Centenaire de la mort de saint Hilaire,* Études Augustiniennes, pp. 19-42.

740 WILLIANS, D. H., *Ambrose of Milan and the End of the Nicene-Arian Conflicts,* Clarendon Press Oxford 1995, 50-51, n. 66.

741 PASCUAL TORRÓ, J., *Gregorio de Elvira. La Fe,* Madrid 1998, p. 20.

Videtis ergo omnia eos in tractatu ipsorum non euangelica fide sed subdola malignitate ad seducendos simplices quosque posuisse[742].

El problema viene de haber eliminado la vieja fórmula nicena del *homousion* (*id est unius substantiae*), y haber puesto en su lugar *similen genitoris* («similar al que engendra»), que puede parecer inocua, pero que implicaría reconocer la no consubtancialidad, sino una idea de vaga semejanza[743].

La cuestión se desarrolla dentro de un estricto debate teológico, erudito, muy diferente del tono que el Eliberritano mantiene en sus obras de predicación. La fidelidad nicena del obispo bético es a ultranza, desprecia los intentos de Valente por establecer fórmulas de compromiso, de esta manera, cuando se prohíbe que Cristo sea llamado creatura, a instancias de Valente, se interpreta únicamente, por parte de Gregorio de Elbira, como un acercamiento aparente a las tesis nicenas, pero sólo aparente, el problema sigue siendo el admitir o no que hubo un momento en que Cristo no existía y fue hecho:

Et quamquam nunc immutaueris dictum, quo putaris prohibuisse dei filium nuncupari facturam, sed cum subiungis: sicut aliquid horum quod factum est, ex aperto ostendis non ob hoc facturam dici noluisse, quasi non debeat factun intelligi, sed non ita factum uis, sicut aliquid horum quod factum est, utpote perfectam creaturam, per quem facta sint omnia, dummodo et ipsum factum intellegas, licet non ita ut cetera[744].

La consubstancilidad se defiende hasta el final. El «dique contra las herejías» en que según Gregorio de Elbira se ha convertido la fe nicena, es una garantía para oponerse a todo intento de reducir a un plano subordinado, de criatura, a Dios Hijo, en este sentido Gregorio de Elbira, también conoce, y toma postura en contra de la fórmula de Sirmio de 357. Por ello no admite la idea de subordinación, sino su contraria: *unius esse essentiae, unius maiestatis atque potentiae credimus*[745]. El hecho de que en Sirmino se condenara que el término *homoousion* no fuera Escriturístico no es para el Eliberritano una cuestión de gran importancia, desde el momento en que se trataría de una formulación de una realidad existente en las Escrituras[746].

La causa principal de la herejía, según Gregorio de Elbira, está en malinterpretar la cristología, en no creer que el Hijo sea de la misma substancia que el Padre porque si lo fuera, también el Hijo sería inasequible a los sentidos[747]. Mientras que en Sirmio se eludía decir expresamente

---

742 *De Fide 2*, 20 1-3: «Veis pues, que en su símbolo todo lo han puesto, no con fe evangélica, sino con fraudulenta malicia, para seducir a la gente sencilla».

743 *De Fide* 2, 22, 1-10.

744 *De Fide* 3 (37) 1-15: «Y aunque hayas cambiado ahora las palabras, por lo que se piensa que has impedido que el Hijo de Dios sea llamado criatura, al añadir: como una de las cosas que han sido hechas, muestras a las claras que no has querido que sea llamado criatura, no porque no deba entenderse que ha sido hecho, sino porque no ha sido hecho como una de las cosas que han sido hechas, pero ha sido hecho».

745 *De Fide Praef* (11) 11-13.

746 *De Fide*, 3 (32-33).

747 *De Fide* 8 (74)

que Cristo era Hijo de Dios, Gregorio de Elbira lo afirma categóricamente: *non aliunde quam de ipso uno patre dei filium nouimus, perinde unum deum dicimus.*[748]

Gregorio de Elbira discute las conclusiones de Sirmio, un Dios omnipotente, no podría engendrar un Hijo inferior a Él, como si la naturaleza divina hubiera podido degenerarse:

> *Hoc enim placuit haereticis, ut deus ille omnipotens inuisibilis immensus degeneraret in filio, non modo potestate sed et condicione mutata: quasi non potuerit pater de semetipso talem habere filium, qualis ipse est*[749].

El problema arriano se solucionó más fácilmente con la amnistía de Juliano Augusto, pero Gregorio Bético y sus correligionarios tenían la clara noción de resistencia hasta el final, para lo que se esforzaron en llevar el debate doctrinal hasta el extremo, adoptando una gran altura teológica y dialéctica. Sin embargo, siendo el arrianismo el problema doctrinal más grave del siglo IV, no era la única complicación que podía surgir en la predicación.

3.2. Otros debates trinitarios anejos al arrianismo: Monarquianismo (condena de Sabelio, Fotino y Práxeas)

Otra herejía antitrinitaria que ha podido quitar el sueño al predicador de Iliberri (ya que le incumbe personalmente) es el monarquianismo sabeliano, del que tuvo que distanciarse públicamente en la segunda redacción del *De Fide*, a causa de que la primera redacción de esta obra fue acusada de ambigua y de estar próxima al modalismo, tal acusación trata de soslayarse en la versión final que el obispo de Elbira se atreve por fin a firmar (una vez que hechas las revisiones y con seguridad, una vez difundida la noticia de la muerte de Constancio). Se refiere a las revisiones que se ve obligado a hacer, cuando lamenta que algunos le interpreten mal.

> *quaedam illic uel superflua uel ambigua diceret, quae aliter possint a quibusdam quam a me dicta sunt accipi*[750].

Estas expresiones «superfluas» y «ambiguas» que el Eliberritano casi se reprocha por no haber escrito de manera más clara (*planiori sermone*), deben ser ahora arrojadas fuera para mostrar directamente su rectitud y honestidad: *simplicitatem sensus mei*.

La acusación de sabelianismo era verdaderamente un arma arrojadiza, casi un lugar común, anteriormente ya la había empleado Hipólito de Roma, cuando en su pretensión del alcanzar el solio pontificio, acusó a su rival Ceferino (que finalmente fue elegido) y a su diácono Calisto de modalistas (por su parte Calisto acusó a Hipólito de que su exposición de la doctrina del Logos destruía la unidad de Dios). Posteriormente el propio Arrio que era párroco de Báucalis en 318,

748 *De Fide Praef.* 12, 6-7: «Sabemos que el Hijo de Dios no proviene de otro más que del propio y único Padre, y por eso decimos que hay un solo Dios».

749 *De Fide* 7 (73)17-21: «Esto pretendieron los herejes: que el Dios omnipotente, invisible inmenso, degenerara en el Hijo, no sólo en [cuanto al] al poder, sin por mutación de la naturaleza, como si el Padre no pudiera tener de sí mismo un Hijo como Él es».

750 *De Fide, Praef.*, 4: «[alguien] ha manifestado que allí hay ciertas cosas superfluas o ambiguas que algunos podrían interpretar de manera diversa a como yo las he dicho».

llegó a acusar a su obispo Alejandro de sabeliano por entender que la Trinidad era una unidad o 'mónade', reafirmándose Arrio en que si Cristo fue engendrado a partir del Padre, hubo un momento en que Aquél no existía[751]. Precisamente, en la época de Gregorio de Elbira, en plena agitación de los debates trinitarios, los enemigos de la fórmula nicena del *homousion* argüían que con esta fórmula se caería en una excesiva indiferenciación de las personas, que habría de llevar directamente, en el extremo contrario, al modalismo sabelianista[752]. No parece que la mención hecha por Gregorio de Elbira sobre el Sabelianismo, nos permita plantear la cuestión más allá del plano de confrontación teórica. De lo que se trata es más bien de un desmentido, y de afinar bien las expresiones y la terminología teológicas para no ser acusado de heterodoxia o ser clasificado entre algunas de las desviaciones «típicas». Sería poco probable que las acusaciones de sabeliano le fueran lanzadas directamente desde círculos arrianos hispánicos, ya que las críticas privadas recibidas de una obra tan radicalmente antiarriana provenían de lectores por él seleccionados[753], por lo tanto nicenos, aunque son reflejo de la situación general de polémica y debate, la acusación de sabeliano, por tanto, sí podría tener una procedencia indirecta de arrianos hispánicos.

Gregorio de Elbira, además, refuta el monarquianismo sabeliano y patripasiano esforzándose en demostrar que en la teofanía en la que Dios se presenta a Agar, se trata de Dios Hijo y no de Dios Padre, en orden a combatir a aquellos que identifican Padre e Hijo: *Ne quis ipsum patrem ipsumque dei filium ut Praxeas et Sabellius adserunt(-ss-), esse putaret, unde Patripassiani*[754].

Este planteamiento casi escolar es el que le lleva al final de su *De Fide* a volver a distanciarse del monarquianismo sabeliano y a citar de pasada otro modalismo radical, el del obispo de Sirmio, Fotino, condenado en 351:

> *Sabelli autem et Fotini, necnon et arrii sectam, et si quae aliae sunt quae contra regulam ueritatis ueniunt, condamnamus*[755].

La fe nicena, la *regula ueritatis*, es la firme garantía del obispo de Elbira. No desea ni cuestionarla ni experimentar otra solución. Condenará cualquier cosa que no se ajuste a la resolución de los Padres Nicenos, eso debe bastarle.

3.3. Los antropomorfitas y el excesivo literalismo

El concilio de Elbira, a inicios del siglo IV, en su canon 36 se había mostrado contrario a la idea de rendir culto a las imágenes y de representar pictóricamente a la divinidad (*picturas in ecclesia*), el lenguaje humano no se podía aplicar a Dios, en este sentido, el *Tract.*I tiene un

---

751 En relación con la pretensión de Arrio de refutar el monarquianismo modalista de Sabelio para quien el Hijo era una simple *energeia* salida del Padre, *vid.* COCHRANE, Ch. N., *op. cit.* p. 232.

752 GREENSLADE, D. D., *Schism in the Early Church.*, pp. 48 y s., 142 y 229.

753 La «edición» patrística es casi un asunto privado, v*id.* MARROU, H. I., «La technique de l'Édition a l'Époque patristique» en *Vigiliae Christianae*, 1949, 208-224.

754 *Tract.* III, 33 270-271: «Para que nadie creyera que el Padre era el mismo Hijo de Dios, como afirman Práxeas y Sabelio, motivo por el que estos herejes se llaman patripasianos».

755 *De Fide* 8, 98: «Pero condenamos la secta de Sabelio y de Fotino, así como la de Arrio y las otras que vayan contra la regla de la verdad».

interés especial, pues el obispo de Elbira entra en polémica contra los antropomorfitas sobre la conveniencia del lenguaje humano y su aplicación a Dios, de los antropomorfitas parece que san Gregorio cita textualmente un pasaje de esta tendencia «heterodoxa»[756]. La acusación que se vierte tradicionalmente contra los antropomorfitas, además de seguir una línea judaizante, viene dada en su propia etimología *anthropos / morphe*), interpretarían la Biblia con una excesiva literalidad, pensando en un Dios de rasgos físicamente humanos en los pasajes bíblicos que se prestan a ello[757], y de eso mismo son acusados por el Iliberritano, quien, como obispo intenta ser también un buen pedagogo, y pasa revista a las citas bíblicas que tales antropomorfitas usarían:

> *Multi sunt ineruditi homines expertes caelestium litterarum qui cum audiunt dixesse deum: «Faciamus hominem ad imaginem et ad similitudinem nostram», putant corporeum deum et membrorum compositione constructum intellegi oportere, praesertim cum et prophetae caput et capillos domini nominant et oculos et aures et nares et os et labia et linguam et pedes, cum dicitur: «Caput eius et capilli ut lana alba tamquam nix», et: «Oculi domini super iustos et aures eius ad preces eorum», et: «Odoratus est dominus odorem suauitatis», et: «Os domini locutum est ista», et: «Quae procedunt de labia mea non faciam irrita», et: «lingua mea calamus acutus», et: «Sabbata uestra odiuit anima mea», et: «Couerte domine faciem tuam et salui erimus», et: «Dextera domini fecit uirtutem», et: «Nonne manus mea fecit haec omnia?», et: «Digito dei tabulae legis lapideae Scriptae» Moysi traduntur, et: «Caelum mihi sedis est, terra autem scabillum (-ell-) pedum meorum», et: «Manu ualida et excelso brachio domini» populus liberatur, et: «Caelum palmo mensus est et terram omnem pugillo concludit». Haec ergo membra corporis cum legunt uel audiunt, ita credunt, ut iam dixi, quasi corporeum deum et membrorum esse distinctione compositum*[758].

La existencia de antropomorfitas antes del siglo IV es discutible y se ha llegado a considerar la mención que Orígenes hace de ellos como una interpolación, pero lo cierto es que para la

756 *Tract.* I 3-4; *vid.* TOVAR PAZ, F. J., *Tractatus, sermones atque homiliae*, Universidad de Extremadura, Cáceres 1994, pp. 152-153.

757 Como *Gen.* 1, 26, *Ps.*IX, 28; *Is.* LI, 10; LXVI, 1,2; *Dan.* VII, 9.

758 *Tract.* I, 1, 44-66: «Hay muchos hombres ignorantes, desconocedores de las divinas Escrituras, que, cuando oyen que Dios dijo: *Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza*, creen que hay que considerar a Dios como un ser corpóreo, compuesto por la unión de miembros. Y creen que esto es así, porque los profetas hablan de la cabeza y de los cabellos del Señor, de los ojos, los oídos, las narices, la boca, los labios, la lengua y los pies, cuando se dice por ejemplo: *Su cabeza y sus cabellos son como lana blanca como la nieve*, y: *Los ojos del Señor no se apartan de los justos y sus oídos están atentos a sus súplicas*, y: *Olió el Señor el suave olor*, y: *La boca del Señor ha dicho esto*, y: *Lo que sale de mis labios no lo cambiaré*, y: *Mi lengua es como ágil pluma*, y: *Vuelve, Señor tu rostro y seremos salvos*, y: *La diestra del Señor ha hecho proezas*, y: *¿Acaso no ha hecho mi mano todas estas cosas?*, y: *Las tablas de la piedra de la ley, escritas por el dedo de Dios*, son entregadas a Moisés, y: *El cielo es mi trono, la tierra el escabel de mis pies*, y: El pueblo es liberado *por la mano poderosa y el brazo extendido del Señor*, y: *Midió con su palmo el cielo y encerró en su puño toda la tierra*. Así pues, cuando leen o escuchan estas referencias a los miembros del cuerpo, las entienden, como he dicho ya, como si Dios fuera corpóreo y estuviera compuesto de diversos miembros».

época de san Gregorio de Elbira no eran precisamente unos desconocidos[759]. Se habían extendido en Oriente desde que Audius, muerto en 372, había proclamado una visión antropomórfica de Dios y al mismo tiempo la necesidad de regenerar la Iglesia, demasiado pendiente de los asuntos del mundo, y son conocidos y combatidos por san Juan Crisóstomo[760]. Pero es difícil saber exactamente la verdadera dimensión de estos antropomorfitas en la obra de Gregorio de Elbira. Aunque para Pascual Torró se trata verdaderamente de un grupo sectario presente en Iliberri[761], para Tovar Paz la mención a los antropomorfitas parece un certamen contra herejes traído de forma literaria[762]. La lucha contra la tendencia antropomorfita, que se considera una exageración de la exégesis literal, sirve a san Gregorio para ofrecer su propio modelo de exégesis, alegórica y espiritualizante, y a la vez dar su propia visión de las naturalezas humana y divina, por lo que constituye un capítulo importante de su antropología conceptual, que ya hemos tratado. El debate parece que se da más en el plano teórico que en el de los hechos, pero de todas formas no hay que olvidar la disposición del canon 36 del concilio de Elbira condenando el culto a las imágenes, y el antijudaísmo del mismo concilio y del propio Gregorio de Elbira, lo cual podría ponerse en relación con que la heterodoxia antropomorfita es acusada de «judaizante». La polémica antropomorfita puede haber sido traída de manera literaria y teórica, pero obedece a un transfondo real, a la existencia real de grupos antropomorfitas, o así llamados y tenido por tales, porque más tarde el antropomorfismo será de nuevo un motivo de preocupación para la Iglesia mozárabe[763]. Además el antropomorfismo es para Gregorio de Elbira una oportunidad para disertar y ofrecer su programa, sobre el hombre y la divinidad, la distinta naturaleza de ambos, y los planes de Dios en torno a su criatura, cuestión que durante la querella arriana nunca fue gratuita.

Por otra parte, la actitud tradicional de los Padres hacia los antropomorfitas ha sido de tratarles con condescendencia y sin darles importancia. Para Gregorio de Elbira son meramente *ineruditi*, Agustín los acusa de *rusticitas*, y antes, Epifanio, poco menos que los consideraba pobres locos rigoristas, que si bien tenían nobles intenciones en su separación de una Iglesia que podría ser calificada de mundana, caían en el error y la blasfemia al judaizar en la celebración de la Pascua o en la simplicidad de unas opiniones exageradamente literalistas. No hacía falta sino considerarla un mero cisma, sin que mereciera la pena llegar a la excomunión oficial[764], sin

---

759 LEHAUT, A., «Antropomorphites», en BRAUDILLART, A., (dtor.), *Dictionnaire d'histoire et de Géographie Ecclésiastiques* III, París 1924, col. 535-537; v*id.* el repertorio de fuentes que hablan de los antropomorfitas desde el siglo IV, Genadio de Marsella, Eusebio, Epifanio (que cuenta la historia de Audius, el fundador), Jerónimo, Teodoreto, san Agustín, san Hilario, san Juan Crisóstomo, Severino de Gábala, Efrén Sirio, Sócrates, Sozómeno, Casiano, Cirilo de Alejandría (que combate su doctrina con un largo tratado), San Isidoro de Pelusa (que los menciona en una de su cartas) y san Juan Damasceno, que discute el término de *somatikos* aplicado a Dios.

760 GONZÁLEZ BLANCO, A., «Herejes y herejías en la configuración del pensamiento de san Juan Crisóstomo», en *Romanitas-Christianitas,* Berlin, 1982, 553-585.

761 PASCUAL TORRÓ, J., *Gregorio de Elvira. Tratados sobre los libros de las Santas Escrituras*, Madrid, 1997, p. 49, n. 19.

762 TOVAR PAZ, *op. cit.*, pp. 152-153; la cita que de un texto antropomorfita hace san Gregorio en *Tract.* I 3-4, no sería sino un texto indirecto del que se sirve el obispo bético a través de Hilario de Arlés, no se trataría tanto de una prueba a favor de la existencia de antropomorfitas en Iliberri, cuanto de un fenómeno que habría que entender más «en el nivel de las disputas eruditas que en el de una real configuración sectaria».

763 Antropomorfitas en la Bética se encuentran de nuevo en el siglo IX, en Córdoba, en las polémicas protagonizadas por Hostogesis, Romano y Sebastián, *vid.* MENÉNDEZ PELAYO, M., *Historia de los heterodoxos españoles I*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1998, 357 y ss.

764 GREENSLADE, D. D., *op. cit.*, p. 28.

embargo, la palabra cisma nunca aparece en Gregorio de Elbira, quizá este sea un ejemplo paradigmático de la indiferencia por los términos de herejía y cisma, puesto que para el obispo bético, los antropomorfitas son sencillamente un grupo herético:

> *Denique haeresis ipsius homines graeco uocabulo Antropomorfiani(-ph-) dicuntur, eo quod deum ad uicem hominis compactum atque formatum adserunt(-ss-)*[765].

Gregorio de Elbira no utiliza la palabra cisma, quizá porque es indiferente a ella.

3.4. Otras herejías citadas en la obra gregoriana

— Encontramos breves alusiones al montanismo en el *De Salomone*, precisamente en el mismo pasaje donde alude a Escila y Caribdis. Se trata de una alusión muy breve donde se menciona a las profetisas Priscila y Maximila, que junto con el frigio Montano, antiguo gentil y ex-sacerdote de la Diosa Madre, extendieron en el siglo III la doctrina según la cual el Espíritu Santo había hecho nuevas revelaciones al mismo Montano y sus profetisas, sobre una nueva venida de Cristo y la fundación, en la localidad Frigia de Pepuza, de la Jerusalén Celestial[766]. El autor del *De Salomone* les condena sin paliativos:

> *Inde Montani antra latratu falsi carminis resonant, qui duabus feminis prophetissis, Priscillae et Maximillae, tamquam alicuius Scyllae rabidis succinctus est canibus*[767].

La mención de esta herejía por parte de Gregorio de Elbira, se debería más bien a un conocimiento secundario a través de Tertuliano y obedecería a una razón de carácter enumerativo y teórico.

— Rechaza como no podía ser menos, el marcionismo, aunque sólo nombra una vez a Marción[768]. Además parece haber una referencia a la resurrección espiritual, propia de la antropología conceptual gnóstica, en el siguiente pasaje, donde se alude a aquellos que niegan la resurrección de la carne:

> *Sicut et illi haeretici, qui resurrectionem carnis negant, et ad decipiendas animas simplices: Vae —dicunt— his qui non in carne resurgunt. Sed si discutias eos qui hoc dixerint, cum scias illos carnis resurrectionem omnino negare, dicet tibi: Vae illi utique qui in carne baptizatus non fuerit, ut anima ipsius dum in corpore est,*

---

765 *Tract*. I, 2, 67-70: «A los seguidores de esta herejía se les denomina con el término griego de *antropomorfitas,* porque afirman que Dios, al igual que el hombre, es compuesto y tiene forma».

766 Conocemos el montanismo, principalmente, a través de Eusebio, Epifanio y Tertuliano, *vid.* DUCHESNE, L., *Histoire Ancienne de l'Église,* I, París 1907, pp. 270 y ss.; GUATKIN, H. M., *Early Church History to A.D. 313*, II c 16, London 1909; LABRIOLLE, P. de, *La crise montaniste,* París 1913; *id. Les sources de l'histoire du montanisme,* París 1913; GREENSLADE, D. D., *Schism in the Early Church*, London 1953, p. 223.

767 *De Salomone* 27, 270-272: «Por eso resuenan con el ladrido de un falso vaticinio las cavernas de Montano, que se rodeó dos mujeres profetisas, Priscila y Maximila, como perros rabiosos de alguna Escila».

768 *De Salomone,* 28, 197: «*Marcion ille cetus*».

de morte delictorum suorum ut de sepulchro criminum per baptismum in eadem carne resurgat[769].

Da la impresión de que se trata de menciones casi escolares, lanzadas en un plano teórico en el seno de un debate doctrinal, y no desde una confrontación tan directa como sus combates contra el arrianismo.

— Por último, parece haber una mención a Hieracas[770], cuando discute sobre el verdadero sentido la fórmula de *lux ex luce:*

Quaero quomodo lumen ex lumine credas: utrum quasi lucernam ex lucerna, uel quasi solem ex sole, ut aut duas lucernas aut duos soles quasi duos deos sub exemplo inducas[771].

No obstante, se trata de una mención muy indirecta y de un carácter casi escolar.

3.5. Relación con ambientes luciferianos

Cuando Lucifer de Cágliari, militante niceno que había conocido la dureza del destierro (y que tenía innegables relaciones con Gregorio de Elbira, según hemos visto), se negó a admitir en comunión a los ex-arrianos, provocó un «cisma» que le sobrevivió un tiempo. No obstante los límites entre ortodoxos, cismáticos y herejes han de ser entendidos en el contexto de lo que era una Iglesia basada en la comunión, y con las prevenciones que hemos introducido antes. Cuando Gregorio de Elbira fue relacionado, lógicamente según todo parece indicar, con los cismáticos luciferianos, se acabó por desencadenar un debate desproporcionado en la historiografía moderna, de resultados más bien estériles[772]. Sin embargo, la «vuelta a la normalidad» se habría dado en virtud de una *lex Augusta* de Teodosio, es decir, que no se habría tratado de un cisma duradero, y que probablemente nunca se pensó como duradero. La acusación principal contra los luciferianos, cuya relación con Gregorio de Elbira sólo se supone (aunque es muy posible), es únicamente el rechazo a admitir en comunión a los ex-arrianos, pero el cisma terminó aún bajo el reinado de Teodosio.

La obra de Gregorio de Elbira refleja, según acabamos de ver, el agitado panorama del Imperio romano-cristiano, en los tiempos de la polémica arriana contra Ursacio y Valente, tal y como se veía desde una ciudad de la Bética bajoimperial. No cabe duda de que Gregorio de Elbira estaba muy bien informado de las tendencias teológicas de su tiempo y de que responde pronto y en orden al arrianismo de Rímini. Su relación con Eusebio de Vercelli y Lucifer de

---

769 *De Fide* 3 43: «Como los herejes que niegan la resurrección de la carne y, para engañar a las almas sencilas, dice: '¡Ay de aquellos que no resucitan en la carne!' Pero si les discutes lo que han dicho, porque sabes que niegan absolutamente la resurrección de la carne, te dirá [el hereje]: 'Ay de aquél que no haya sido bautizado en la carne, para que su alma, mientras está en el cuerpo, resucite en la misma carne, por el bautismo, de la muerte de sus delitos y del sepulcro de sus crímenes».

770 Sobre la figura de este heresiarca, *vid.* KRAUS, J., «Hierakas,», *LThK*, 5, 321.

771 *De Fide* 5 (58)1-4: «Te preguntaría cómo entiendes luz de luz: si como lámpara de lámpara, o como sol del sol, de modo que presentes dos lámparas o dos soles como si fueran dos dioses».

772 Una buena sistematización de las distintas corrientes de la polémica, hoy día felizmente olvidada, en MAZORRA, E., *El luciferianismo de Gregorio de Elvira*, Granada 1967.

Cágliari, está lo suficientemente probada, y nos permite contemplar un obispo, ciertamente provincial, pero activo, letrado y viajero (si aceptamos que visitó a Lucifer de Cágliari, según el *Libellus Precum*, lo cual no sería nada difícil para un obispo[773]). Por otra parte, la idea de ortodoxia única e indiscutible preside el tratamiento gregoriano de las doctrinas heréticas, se trata de admitir un único e irrefutable credo para la monarquía universal en la que se ha convertido el Imperio Romano, hay una clara tendencia hacia la busca de la unidad, en lo político y en lo religioso, que se traduce en una tendencia a la simplificación y uniformización del pensamiento, sobre bases pretendidamente irrefutables y exegéticas, aún a riesgo de caer en el mero tratamiento de fórmulas recibidas. Es una imagen del mundo a partir los años sesenta del siglo IV la que Gregorio Bético nos ofrece, en la que se deduce la convivencia, nunca fácil, entre cristianos (de todas las tendencias), judíos y paganos, que con todos los matices distintivos que queramos introducir, participan de un horizonte de expectativas compartido.

773 *De Confessione Verae Fidei*, 90 792-795, *Venit ad hunc et sanctus Gregorius et admiratus est in illo tantam doctrinam scripturarum divinarum et ipsam uitam eius uere quasi in caelis constituam: «También vino a visitarle san Gregorio y quedó amirado de hallar en él una ciencia tan grande de las Sagradas Escrituras a la vez que comprobaba que su vida era como si se desarrollara en los cielos».*

CONCLUSIONES FINALES

Quien aborde la figura del obispo bético nunca debe olvidar: que Gregorio de Elbira es un *«re-descubrimiento»* relativamente reciente de la crítica moderna. *Que la fijación de su patrimonio literario se hizo en el siglo XX. Que todavía desconocemos muchas detalles de su biografía y que no estamos seguros de conocer la totalidad de su producción. Todo esto hace que el tema sea mucho más importante de lo que a primera vista pudiera parecer.*

Durante mucho tiempo se ha pensando en san Gregorio y en su obra como algo *únicamente* importante para la historia del dogma, la Iglesia de la Península Ibérica o algunas incidencias hispánicas de la crisis arriana que conmocionó el Imperio. *Esto ya no puede mantenerse únicamente así.*

El hecho de que Gregorio de Elbira haya sido un Padre de la Iglesia ha supuesto una gran cantidad de estudios centrados en sus aspectos doctrinales y teológicos que si no nos han distorsionado su imagen, han contribuido al menos a cierta marginación desde el campo de los estudios históricos que pudiéramos llamar civiles o meramente culturales. *Se impone un cambio de actitud hacia la obra gregoriana.*

Cambio de actitud, porque: el estudio de la obra y la época del obispo bético nos ha proporcionado una imagen, que por desgracia no puede ser exhaustiva, pero *sí sugerente* y que permite plantear problemas referentes a la ideología que anima a la sociedad hispánica de la segunda mitad del siglo IV y su conexión con el resto del Imperio Romano y sus problemas.

A lo largo del trabajo que hemos realizado observamos, cómo tiene lugar un *proceso creador de cosmoviones*, que se formulan en la Bética romana, región conectada al resto del Bajo Imperio y que conoció el fortalecimiento de la Iglesia con el auge del episcopado y su asimilación al poder estatal al tiempo que se consumaba, lentamente, la descomposición interna del poder civil, frente al cual es la institución eclesiástica la que se alza como alternativa, que nace del Imperio, y a costa de él.

Gregorio de Elbira es un exponente de esta situación nueva, de este momento histórico nuevo, y su obra representa la materialización de la ideología naciente que mira en dos direcciones claras y complementarias: hacia el interior del hombre, y hacia la trascendencia inspirada por Dios. *Y esto es lo que nos dice que nos encontramos en una nueva época histórica*. Las

preocupaciones de corte religioso están suplantando la vieja concepción de *ciuitas* y están proporcionando otra completamente nueva, una *ciuitas* celestial. *De lo que se trata de una «re-mitologización» de la realidad, del espacio, del tiempo, de las categorías de poder y hasta del idioma*. Es testimonio de un *cambio social* y de *mentalidad*, en el que triunfa la desconfianza en la razón. No hay que esperar a san Agustín para ver algo que ya nos encontramos en Gregorio de Elbira casi en todos sus términos. En Oriente idéntica concepción se aprecia en Juan Crisóstomo.

Lo que Gregorio de Elbira nos muestra para la Bética del siglo IV, es una parte integral de la realidad del mundo romano. Es por ello por lo que el desarrollo de esta tesis parece haberse ceñido únicamente a la «ideología», pero no se trata de una visión limitada, sino de la única posible en una fuente histórica como son los tratados exegéticos y teológicos del obispo iliberritano, *donde la realidad parece como si se diera por supuesta*, y el asunto a tratar fuera siempre pura *ideología*, con una ausencia de lo *racional*, de lo *descriptivo*. Lo que importa es el destino del hombre y de la comunidad de acuerdo con los planes de Dios.

Gregorio de Elbira nos ofrece información en estado puro, aunque a veces sea difícil de interpretar porque no hace una relación *puramente histórica en términos de fechas y nombres propios*, para un rincón del Imperio Romano en el que la investigación ha sufrido siempre la servidumbre de la pobreza de datos y escasez de fuentes. *La Bética bajo-romana tiene*, precisamente por esto, *que dejar de ser un enigma histórico o un terreno resbaladizo* y de constantes inseguridades. Es *la mentalidad de una época* lo que vemos en los escritos gregorianos y esto no debe ser perdido de vista.

Podemos observar el proceso firme de *mundanización* del episcopado y su interferencia en los asuntos de la cancillería imperial. Es el mundo que vio la redacción del *Libellus precum*. El propio obispo iliberritano es uno de los protagonistas en lucha por la primacía del episcopado y por sancionar su autoridad indiscutible en la interpretación del texto bíblico desde la ortodoxia nicena, cimentando así un discurso único, sólidamente vinculado con las esferas del poder, incluso en momentos de grave conflicto y crisis, cuando parece que el monopolio de la verdad religiosa cambia de manos «nicenas» a manos «arrianas». El autor del *De Fide* vive la misma época conmocionada que Hilario de Poitiers, autor del discurso contra Constancio, y ambos comparten argumentos y autoridad para imponerse una vez consumada la derrota política del subordinacionismo.

En este momento la cultura se convierte en pura exégesis bíblica, y la interpretación de las Sagradas Escrituras se convierte en algo central. La hermenéutica es ahora exégesis, y además exégesis bíblica. Interpretar la Escritura es una cuestión sapiencial, el significado que Dios ha dado a las Escrituras está provisionalmente oculto. La lectura piadosa y competente guía al intérprete de la Biblia, para la explicación e ilustración de la misma a los fieles. Descubrir el significado de la Escritura equivale a convertirse en maestro de la Verdad. El desconocimiento, la impericia y la mala interpretación de la Biblia tienen consecuencias funestas, es el camino a la herejía, y por consiguiente el alejamiento de *societas sacra* en que se ha convertido la Iglesia. Pero lo verdaderamente notable no es sólo la operación exegética por sí misma, sino el esquema mental subyacente a la misma y sin el cual no se explicaría suficientemente, porque la exégesis de este momento histórico responde a una mentalidad sapiencial, a un sistema idealista en el que el mundo y sus componentes se relacionan con armonía, adecuándose y subordinándose de manera sistemática y sin conflicto dentro de una visión totalizante. Este nuevo orden mental, clave en la unificación de la cultura medieval y en su pervivencia hasta época moderna, se

apoderó de las mentes de todos los exegetas y pensadores en un dilatado proceso que va desde el siglo IV hasta el XVIII por lo menos. El esquema que ofrecía parecía sólido, lógico y coherente, aunque desde luego se trataba de la lógica propia de los sistemas idealistas, es decir, perfeccionista y al margen de la vida real. Si primeramente, la historia de la humanidad, reflejada en el Antiguo Testamento, habría ido descubriendo la teología del «resto de Israel» y dentro de ella había nacido y florecido el cristianismo, asistimos ahora a un cambio de esquema, en el que el poder político, que había sido divinizado bajo el paganismo, pudo seguir gozando de su importancia con el cristianismo, de hecho los cristianos lo conciben como un medio providencial en la implantación más eficaz y rápida del Reino de Dios, de manera que quedará establecida para el futuro una dialéctica de razonamiento como la que caricaturizará F. Dostoyewski en la leyenda del Gran Inquisidor recogida en *Los hermanos Karamazov*. Desde el siglo IV también la Iglesia oficial y sus ideólogos cayeron en la trampa del idealismo. Pero ante el evidente conflicto con la realidad, siempre siguieron existiendo «profetas» que quisieron ver y formular el verdadero sentido del Evangelio como teología del «resto de Israel».

Nuestro trabajo ha sido levantar someramente el velo de los caminos por los que avanzó la gran metamorfosis cultural del cristianismo y de toda la ideología política en el siglo IV. El *discurso unilateral en lo político* se apoya en una *nueva antropología conceptual*. El ser humano es incompleto en sí mismo a no ser que se integre en la Iglesia, que le encamina decididamente a la salvación, formando parte integral del cuerpo místico de Cristo. Se acuña una nueva antropología conceptual. Al margen de la utilización de formulaciones heredadas de la carnalidad ireneana o de la espiritualidad origenista (algo puramente teórico), *lo que subyace claramente es lo incompleto que puede llegar a ser el hombre si no se pone en relación con Dios.* En la concepción del hombre de Gregorio de Elbira asistimos a la fundamentación una espiritualidad contemplativa, espiritualidad contemplativa que podemos denominar «monacal», que pone el acento en la espiritualidad, y que va a dominar el panorama de occidente hasta bien entrado el siglo XX. El desarrollo antropológico de la relación con Dios y la configuración de la teología de la gracia ponen el cimiento a toda la vivencia litúrgica de la iglesia post-constantiniana y con ello a toda una dimensión verdaderamente etnográfica de la cultura occidental. El desarrollo penitencial, siempre dentro de las coordenadas de esta antropología, abre el camino a todos los ritos penitenciales cuyo uso es visible hasta época moderna. Así se configura la teología de la jerarquía eclesiástica inspirada en el Antiguo Testamento, y la mentalidad retribucionista medieval

El carácter soteriológico de la fe popular, que determina la *antropología*, también se encuentra presente en la *eclesiología*, que a su vez *repercute en la organización social, cada vez menos curial y más eclesial*. La importancia de la expiación de las culpas y del bautismo como rito purificatorio por un parte y por otra como vehículo de adscripción a la verdadera comunidad (no hay que olvidar que el bautismo es un rito de paso en toda regla con una serie abundante de elementos simbólicos asociados) nos lleva ante un nuevo concepto de *populus*. Mediante el bautismo se entra a formar parte de la verdadera comunidad, del verdadero *populus*, desprovisto ya de maldades pasa a ser propiedad divina previa renuncia del mundo, vecino de la, muerte, física y espiritual. Este orden de cosas lo vemos claramente reflejado en Gregorio de Elbira. La iglesia se convierte una sociedad «perfecta», cuya perfección es mucho más exigente desde el punto de vista doctrinal y moral, de lo que lo fuera el mundo de los profetas o el de los patriarcas. Con Gregorio de Elbira se va preparando el camino cuyas consecuencias sacaron San Juan Crisóstomo en Oriente y San Agustín en Occidente con su doctrina sobre la Ciudad de

Dios. Ya a partir de tales conclusiones la sociedad se define desde la unidad política e ideológica, sin posibilidad de contestación hasta las modernas revoluciones burguesas. El pueblo cristiano es la reunión de la familia creyente, caracterizada de *plebs sancta*, que concibe la *ecclesia* en términos de soteriología finalista. Es bajo la sólida protección de la comunidad donde se puede esperar el fin del dominio temporal del demonio sobre los asuntos del mundo. Éste es ahora el verdadero puerto de refugio de la humanidad frente a las encrespadas aguas del mundo, la exégesis del arca de Noé tiene ahora esta significación actualizante, la espera a la bajada de las aguas, esto es, al triunfo definitivo de Dios sobre los poderes temporales y los enemigos de su Iglesia. Así la exégesis eclesiástica de san Gregorio, verdadera teoría política en germen, sienta las bases de la sociedad medieval, unitaria, sacral, piramidal y coactiva. Si además tenemos en cuenta su concepción complementaria de la guerra como algo sacralizado, podremos entrever los fundamentos de una incipiente coacción por la fe y las exigencias que ello comporta. Si bien todo esto aquí no llega a desarrollarse hasta sus últimas consecuencias, sí ocurrirá, como decimos, en la generación siguiente de san Juan Crisóstomo y san Agustín.

En medio de las amenazas que se ciernen sobre la comunidad se alza la figura del obispo san Gregorio, autorizado *guardián de la sabiduría*, que se complace en verse a sí mismo como el buen cuidador de la viña, que la cuida de las malas hierbas y alimañas, judíos, gentiles y herejes. Este es el cometido que se marca para sí el obispo de Elbira. Su concepción de la *ecclesia* como pueblo ex-gentil, que es el nuevo pueblo elegido y que ha venido a sustituir al periclitado mundo judío, le induce a permanecer en guardia y a seguir apartándolo de otras opciones, digamos, «desviacionistas», como pueden ser las herejías de las que habla el obispo bético, como los antropomorfitas, o los distintos arrianismos, cuya repercusión exacta en la vida cotidiana de la Bética no es fácil de determinar.

Gregorio de Elbira se esfuerza en darnos su imagen ideal de comunidad unida en la fe, fuera de la cual subsiste la turbación de las supervivencias paganas (aunque una gran parte de la cultura hermenéutica cristiana se formó en las escuelas paganas, y no cabe aquí hablar de «supervivencia», sino de *continuidad*, e igualmente se puede decir en el caso de la influencia de la filosofía pagana, sobre todo platónica, en los Padres), los errores heréticos (que son una fuente de graves preocupaciones) y el enfrentamiento ideológico y teórico con la tradición judía. Esta «periferia» del cristianismo está completamente caracterizada en la obra del obispo bético. En la filosofía histórica del Eliberritano y en sus planes finalistas se contempla el «arrepentimiento» de la Sinagoga y la entrada del pueblo judío en el seno de la comunidad cristiana, indicio último de la victoria final de la Iglesia de Cristo sobre sus enemigos. *Esto es en realidad una filosofía de la Historia. Por lo tanto, una nueva concepción del tiempo.*

La unidad en la fe también es defendida por la sangre de los mártires. La exaltación del martirio, máxime en momentos conflictivos, con destierros, procesos y enfrentamientos recientes en la mente de todos, se convierte en un criterio de defensa de la Verdad. La alusión a los judíos a punto de ser quemados en el horno de Nabucodonosor se interpreta actualizando su significado y siempre se hace mención al verdadero mártir del cristianismo, que es el propio Cristo, figuradamente el león muerto por Sansón, en cuyas fauces las abejas forman un panal; o las desgarradas ropas de José, que preludian la expansión del mensaje evangélico después del martirio del Redentor. Los propios fieles son metáforicamente para san Gregorio como los rojos granos de una granada, unidos fuertemente por la sangre derramada de sus mártires. No podría ser de otro modo desde una concepción salvífica de la existencia, que ha conocido la dominación «arriana» tras la muerte de constantino y la «restauración» pagana de Juliano.

En la obra de Gregorio de Elbira se plasman los conflictos y los prejuicios de una época así como las soluciones que se formulaban ante estos. Si bien para la crítica moderna la teología gregoriana presenta cierta tendencia al arcaísmo al recurrir a lugares comunes del pensamiento religioso del siglo II y sobre todo al servirse del método alegorizante. Pero no es menos cierto que en esta época la Península Ibérica se encuentra perfectamente unida al circuito imperial y que precisamante la obra de Gregorio de Elbira demuestra la cotidianidad de debates teológicos y por tanto *la conexión de Hispania con el resto del Imperio, singularmente el occidente latino del que forma parte integrante*.

Los sucesivos enfrentamientos en Hispania entre obispos ortodoxos y obispos transgresores de los que se hace eco la hagiografía luciferiana, donde incluso logra que el vicario imperial Clementino doble literalmente la rodilla, atemorizado, en su presencia y sea incapaz de condenarle en juicio civil, y que sitúan al obispo bético en un papel, no central, pero sí lo suficientemente destacado, son indicio más que *suficiente para hablar de Hispania en los términos que se deben emplear para referirse a una sociedad urbana con elites episcopales*. Aquí, como en todo el Imperio romano, *la figura del obispo se ha sacralizado, es un exegeta inspirado y un theios aner*. Un juez terrenal no es suficiente para poder con un siervo de Dios. Paradójicamente, el obispo de la baja romanidad se sirve del viejo modelo social de las magistraturas, las cuales van dejando espacio ante este nuevo y pujante poder, y reivindica para sí las tradicionales virtudes de la *paideia* más tradicional: la *grauitas* y el *decorum*.

La controversia «arriana» marca, como se ha dicho, el inicio de la reflexión teológica documentada en Hispania, con el precedente el concilio iliberritano, lo cual es posible gracias a la existencia de obispos en los centros urbanos que conocen lo que pasa en resto del Imperio y participan de ello. Acaso el viaje de Gregorio de Elbira a Cágliari para entrevistarse con Lucifer no sea una pía fabulación luciferiana como se puede llegar a pensar, ya que perfectamente pudo tener lugar.

A partir del siglo IV, el discurso de la cada vez más poderosa «monarquía episcopal» (en sentido ideológico y teológico, no en sentido político), con sus influyentes miembros ejecutivos se asimila al poder imperial y va diseñando la imagen de un *Cristo caudillo que, Gregorio de Elbira califica de dux y de imperator*. La imagen de Cristo como rey del Antiguo Testamento halla asimismo su correlato en la conceptualización del emperador en términos davídicos y véterotestamentarios a partir del siglo IV. Es una especie de *revolución política* paralela a la *revolución lingüística* detrás de las cuales está la cada vez más fuerte biblicización de la sociedad desde las más elevadas cumbres de las esferas políticas y religiosas hasta los más bajos integrantes de las clases populares, como atestiguan fuentes literarias y epigráficas. *Mientras que, como hemos dicho, la hermenéutica se ha convertido en exégesis, en exégesis bíblica, la mentalidad popular se ha hecho soteriológica.*

Gregorio de Elbira participa, pues, de un estado de cosas cuya mirada ha dejado de ver el mundo circundante como la realidad permanente, eterna e increada de los tiempos del paganismo, para contemplarlo desde la mundaneidad y la transitoriedad de una situación pasajera, breve lapso de tiempo que separa al pueblo creyente de la reconciliación con su creador y la satisfacción de las culpas tan largo tiempo mantenidas.

Es pues un mundo *reconcentrado en sí mismo* cuya cabeza es el obispo capaz de recordar, como hará san Ambrosio, que el mismo emperador está en la Iglesia pero no por encima de ella, y que mira con verdadera ansiedad a la realidad transcendente con la esperanza puesta en la redención y la otra vida.

La figura del emperador tampoco es absolutamente indiscutible en Gregorio de Elbira, el emperador contrario a Dios es ilegítimo y aparece según el obispo bético con los rasgos de un rey babilónico o de un Faraón egipcio, de un *tirano*. También para Gregorio de Elbira el mundo está temporalmente en manos del Anticristo, ésta puede ser una alusión a la falta de legitimidad del gobierno imperial «arriano», y dejaría ver claramente que las preocupaciones políticas no están ausentes en Gregorio de Elbira. *Es todo un mundo la imagen que devuelve el obispo de la Bética*. A través de la obra gregoriana se deja sentir igualmente la *tensión* y *sintonía* entre la *historia particular* (la sociedad bética) y la *historia general* (el mundo latino occidental).

CRONOLOGÍA

303: Persecución de Diocleciano, última persecución pagana.
310-312: fecha más probable del Concilio de Elbira, los cristianos como grupo definido, aparente auge del rigorismo y segregación de paganos y judíos.
311: edicto de tolerancia de Galerio.
312: cisma donatista.
313: edicto de Milán, Licinio y Constantino.
314: Concilio de Arlés.
320: comienzo del arrianismo.
321: primera ley promulgada por Constantino contra los judíos.
325: concilio de Nicea.
327: ¿nacimiento de Gregorio de Elbira?
342: el concilio de Antioquía promueve la celebración por separado de la Pascua entre judíos y cristianos.
353: concilio de Sérdica.
347, 351 y 357: concilios de Sirmio.
351: herejía de Fotino.
357: concilio de Arlés.
357: Gregorio Bético, nuevo obispo de Iliberri, visita a Lucífero de Cáglari.
357-358: muerte de Osio de Córdoba.
359: concilios de Rímini y Seleucia.
360: primera redacción, anónima, del *De Fide* de Gregorio de Elvira. Problemática teológica, encaminada a fortalecer el dogma trinitario. Críticas privadas (ambigüedades monarquianas). El concilio de Laodicea se muestra contrario a las prácticas judaizantes.
360-361: carta de Eusebio de Vercelli a Gregorio de Elvira.
360-363: Juliano Augusto.
362: «cisma» luciferiano.

364: segunda redacción, firmada, del *De Fide*. Se añade un prólogo para suavizar expresiones monarquianas. Los padres pronicenos han regresado del exilio.

364: Valente, nuevo emperador favorable a los arrianos.

365-385: Bética, provincia dentro de la *Diocesis Hispaniarum*.

374: muerte de Lucífero de Cágliari, estrechamente vinculado a Gregorio de Elvira.

379: Teodosio emperador de Oriente.

380: El 28 de febrero, en virtud del edicto de Teodosio, el cristianismo niceno se erige en religión oficial.

383-: *In Canticum Canticorum* y los *Tractatus Origenis.*

385: integración de la Bética en la prefectura de las Galias.

386: conversión de san Agustín.

392: La producción literaria del obispo bético es citada por san Jerónimo ese mismo año, el cual le cree ya de edad muy avanzada, pero aún vivo, o al menos sin noticias de su muerte.

BIBLIOGRAFÍA

BIBLIOGRAFÍA METODOLÓGICA

BLOCH, M., *Apología para la historia o el oficio de historiador*, México 1996.

BOLCHAZY, L.J., & SWEENEY, J.A.M. (eds.), *Concordantia in Ausonium. With Indices to proper nous and Greek forms,* Hildesheim-New York, 1982.

CHEVALIER, J.C., «Lange et histoire», en Chevalier, J.-C., & Kuentz, P., (eds.), *Langage et Histoire, monográfico de Langue Française* 15 1972, 3-17.

CUNCHILLOS, J.L., «La hermeneumática, de la tablilla a la inteligencia artificial», *FrontCienc* XII 1996 52-55.

ID. & GALÁN, J.M., «Filología e Informática: una propuesta de política científica», *Boletín de la Asociación de Amigos del C.E.P.O.*, 1997, 51-54.

DROYSEN, J.G., *Histórica, lecciones sobre la enciclopedia y metodología de la Historia*, Barcelona 1983.

FURET, F., & FONTANA, A., «Histoire et Linguistique. Les titres d'Ouvrage au XVII siècle», Sumpf, J. (ed.), *Socio-linguistique, septiembre 1968* nº 11, 111-114.

GREIMAS, A.J., «Histoire et linguistique», *Annales E.S.C.*, 1958, 110-114.

HENRY, P., & MOSCOVICI, S., «Problèmes de l'Analyse de contenu», en Sumpf, J.(ed.), *Socio-linguistique*, septiembre 1968 nº 11, 36-60.

KUENTZ, «Parole/discours», EN CHEVALIER, J.-C., & KUENTZ, P., (eds.), *Langage et Histoire, monográfico de Langue Française 15* 1972, 18-28.

LAUSBERG, H., *Manual de retórica literaria. Fundamentos de una ciencia de la literatura*, 2 vol., Madrid 1975.

MALDIDIER, D., NORMAND, C., & ROBIN, R., «Discours et idéologie: quelques bases pour une recherche», Chevalier, J.-C., & Kuentz, P., (eds.), *Langage et Histoire, monográfico de Langue Française 15* 1972, 116-140.

MOLHO, M., «Linguistique et Histoire», *Melanges de la Casa de Velázquez* XII 1976 511-530.

NAVARRO SUÁREZ, F.J., PÉREZ GARCÍA, J., CARRIÓN PLAZA, J.C., «Informática e Historia Antigua: el uso del PC en el estudio de los textos clásicos», *Antig.Crist.* XII, 1995, 37-43.
ORLANDI, T., *Informática Humanística*, Roma 1990.
ORTEGA Y GASSET, J., *La filosofía de la Historia de Hegel y la historiología*, Madrid, Alianza editorial.
— Historia como sistema y otros ensayos de Filosofía, Alianza Editorial, Madrid 1981.
— «Prólogo a 'El collar de la paloma' de Ibn Hazm de Córdoba», en la obra del mismo autor *Estudios sobre el amor,* Salvat Editores 1985.
PACKARD, D.W., *A concordance to Livy*, 2 vols. Massachusetts 1968.
REY, A., «Du discours à l'histoire», Chevalier, J.-C., & Kuentz, P., (eds.), *Langage et Histoire, monográfico de Langue Française 15* 1972, 105-111.
ROBIN, R., *Histoire et linguistique,* París 1973.
SUMPF, «Linguistique et sociologie», en el monográfico editado por él mismo, *Socio-linguistique*, septiembre 1968 nº 11, 111-114, 3-36.

EDICIONES CRÍTICAS Y TRADUCCIONES

BATIFFOL, P., & WILMART, A., *Tractatus Origenis de libris SS Scripturarum,* París 1900.
BULHART, V., & FRAIPONT, J., *Gregorii Iliberritani Episcopi quae supersunt, en CCh* LXIX, Turnholt, 1957.
DOMÍNGUEZ DEL VAL, U., *Gregorio de Elvira. Obras completas*, Madrid, 1989.
HAMMAN, A., *Migne.Patrologiae Latinae Supplementum,* 1 1958.
HEINE, G., *Biblioteca Anecdotorum,* Leipzig, 1848.
PASCUAL TORRÓ, J., *Gregorio de Elvira. Tratados sobre los Libros de las Santas Escrituras*, edición bilingüe, Madrid 1997.
— *Gregorio de Elvira. La Fe*, edición bilingüe, Madrid 1998.
— *Gregorio de Elvira. Comentario al Cantar de los Cantares y otros tratados exegéticos*, edición bilingüe, Madrid 2000.
SCHULZ-FLÜGEL, E., *Gregorius Eliberritanus. Epithalamium siue explanatio in Canticis Canticorum,* Freiburg 1994.
SIMONETTI, M., *Gregorio di Elvira. La fede*, ed. bilingüe, Turín, 1975.
VEGA, A.C., *Sancti Gregorii Eliberritani Episcopi Opera omnia primum collecta,* I, El Escorial, 1944.
— *Liber De Fide*, *España Sagrada* LV-LVI, Madrid 1957.

BIBLIOGRAFÍA SOBRE GREGORIO DE ELBIRA

ALDAZÁBAL, J., «Influencia de Gregorio de Elvira y Justo de Urgel en el 'Liber psalmographus' hispánico», en *Fons Vivus. Miscellanea E. M. Vismara*, Zürich 1971, 143-161.
ANTOLÍN, G., «Opúsculos desconocidos de san Jerónimo» *Revista de Archivos, bibliotecas y museos* 20 1909, 70-72.
AYÁN CALVO, J.J., «El verdadero prólogo del Comentario al Cantar de los Cantares de Gregorio de Elvira», *Isimu* 2, 1999, 511-518.
AYUSO, T., *La Vetus Latina Hispana I. Prolegómenos*, Madrid, 1953.

— «El Salterio de Gregorio de Elvira» *Bibl.* XL 1959, 135-159.
— *La Vetus Latina Hispana, V. El salterio,* Madrid 1962.
BARCALA MUÑOZ, A., «Sobre las citas bíblicas de los Tractatus Origenis» *RET* XXXVII 1977, 147-151.
BATIFFOL, P., «Grégoire d'Elvire. Réponse a Dom.G.Morin» *BLE* 1900, 190-197.
— «Les Tractatus Origenis. A propos d'un livre nouveau» *Revue Biblique* XII 1900, 81-93.
— «Pas Novatien» *BLE* 6, 1905, 207-323.
BESSE, J., «Grégoire d'Elvire ou Le Bétique» *Dictionaire de Théoligie Catholique* VI París, 1920.
BUCKLEY, F.J., «Gregory of Elvira» *Classical Folia* XVIII 1964 3-23.
— *Christ and the Church according to Gregory of Elvira,* Roma 1964.
— «Gregory of Elvira, St.» *New Catholic Enciclopedy* VI 1966 p. 790.
BUTLER, E.C., «Tractatus de Epithalamio and Tractatus Origenis», *JThS* 10 1909, 450-459.
CODOÑER MERINO, C., «Los escritores hispano-cristianos» en Menéndez Pidal (ed.), *Historia de España II. España Romana*, Madrid, Espasa-Calpe, 1982, pp. 523-525.
COLLANTES, J., *San Gregorio de Elvira. Estudio sobre su eclesiología*, Granada 1954.
DOMÍNGUEZ DEL VAL, U., *Estudios sobre literatura latina hispano-cristiana,* Tomo I, 1955-1971, Madrid, 1986.
— «Notas introductorias a los Padres y Escritores Españoles» en *Obras de San Ildefonso de Toledo*, edición de Vicente Blanco y Julio Campos, BAC Madrid, 1971 pp. IX-XXII.
— «Gregorio de Elvira» *Diccionario de Historia Eclesiástica de España*, Madrid 1972, 1055-1066.
— «El patrimonio literario de Gregorio de Elvira» *Helmántica* 74 1973, 281-357.
— «Isidoro de Sevilla y los *Tractatus Origenis* de Gregorio de Elvira», *Überlieferungsgeschichtliche Untersuchungen, Reihe Texte und Untersuchungen* 25, Berlín 1971, 149-160.
— *Estudios sobre literatura latina hispano-cristiana*, Tomo I 1955-1971, Fundación Universitaria Española, Madrid 1986.
DOTTORE, R., «Un testo dei Moralia di S. Gregorio Magno negli 'Excerpta S. Gregorii in Cantica Canticorum' di Taio e nella 'Praefatio Epithalamii' di Gregorio di Elvira» *Diuinitas* 24 1980 324-339.
DULAEY, M., «Grégoire d'Elvire pasteur: la pédagogie du prédicateur dans le sermon sur l'hospitalité de Mambré (Gén.18)», en VVAA *Vescovi e pastori in età teodosiana. In occasione del XVI centenario della consacrazione di S.Agostino, 396-1996*, 2 vols. XXV incontro di studiosi dell'antichitá cristiana, Roma, 8-11 de maggio, 1996 743-762.
ECHEVARRÍA, J., *Noticias sagradas del glorioso patrono de Granada, san Gregorio Bético y de su sacro templo en su fundación, progreso y presente estado*, Granada 1773.
FERNÁNDEZ, J., «Gregorio, vescovo di Elvira, santo» *Bibliotheca Sanctorum*, Roma 1966, 178.
— «Gregoire d'Elvire» *Dictionaire d'Histoire et de Geographie Ecclésiastiques* XXI, París 1986, 1501.
FERNÁNDEZ ARDANAZ, S., «El problema de Dios y su comunicabilidad: teología económico-funcional de la Trinidad», en Andrés Martín, M. (dtor.), *Historia de la Teología española,* vol. I, Madrid 1983, 65-72.
FERNÁNDEZ ARDANAZ, S., «Gregorio de Elvira o el intento de fusión de las dos corrientes fundamentales de la primitiva antropología cristiana, la origenista-alegorizante y la ireneana-hebreocristiana», *ibid.* p. 98 y ss.

FERNÁNDEZ UBIÑA, J., «Aristocracia provincial y cristianismo en la Bética del siglo IV», en González Román (ed.), *La Bética en su problemática histórica*, Granada 1991, 31-62.
— «Los arrianos hispanorromanos del siglo IV», *Cristianesimo e specifictà regionali nel Mediterraneo latino,* Roma, 1994, 385-391.
— «La fe de Gregorio y la sociedad de Elvira» en González Román, C., (ed.) *La sociedad de la Bética. Contribuciones para su estudio*, Universidad de Granada, 1994, 145-180.
id., «El *libellus precum* y los conflictos religiosos en la Hispania de Teodosio», *FlorIlib.* 8, 1997, 103-123.
FLORIO, F., *De sancto Gregorio Iliberitano libelli «de fide» necnon de SS Hilario et Hieronymo, Origenis interpretibus, disertationes,* Bononia 1780.
FONTAINE, J., «Grammaire sacrée et grammaire profane: Isidore de Séville devant l'Exégèse biblique», en *Antig.Crist.* III 1986 311-329.
GAIFFIER, B., «*Gregorius Cordubensis ecclesiae antistes*» *SFG* 21, 1963, 7-11.
GALMÉS, L., «La fe según Gregorio de Elvira» *TEsp* III 1959, 273-283.
GARCÍA CONDE, A., «Los Tractatus Origenis y los Origenistas gallegos» *CEG* IV 1949, 27-56.
HAMMAN, A.G., *Leer la Biblia en la escuela de los Padres*, Bilbao 1999.
HAUSSLEITER, J., «Zwanzig Predigten Novatians», *ThLB* 21 1900, 153-158.
HEINE, G., & VOLBEDING, M., *Bibliotheca anecdotorum seu ueterum Monumentorum Ecclesiasticorum collectio nouissima ex codicibus Bibliothecarum Hispanicarum, collegit disposuit et edidit Gothold Heine, praefatus est M.J.E. Volbeding*, Leipzig 1848.
JÜLICHER, A., «Gregorius Iliberitanus» *Paulys-Wissowa* 6 Stuttgart, 1912 1864-1867.
JORDAN, H., *Die Theologie der neuentdeckten Predigten Novatians, eine dogmengeschichtliche Untersuchung*, Leipzig, 1902.
KOCH, H., «Zu Gregors von Elvira Schrifttum und Quellen», *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, Dritte Folge II, LI.Band 1932, 238-272.
— «Zu den Tractatus de libris SS Scripturarum» *ibid.* 41 238-272.
LEJAY, P., «L'Heritage de Grégoire d'Elvire» *Rben* XXV 1908 435-457.
LOMAS, F.J., «Comunidades judeocristinas granadinas. Consideraciones sobre la homilética de Gregorio de Elvira» en González Román, C. (ed.), *La sociedad de la Bética. Contribuciones para su estudio*, Universidad de Granada, 1994, 319-344.
MARIQUE, J.M.F., «Futher light on the identity of Gregory of Elvira» *Classical Folia* 18 1964 81-85.
MAZORRA, E., «El patrimonio literario de Gregorio de Elvira» *EstEcle.* 42 1947 387-397.
— «La carta de Eusebio de Vecelli a Gregorio de Elvira y los Cronicones» *Estudios Eclesíasticos* 42 1967 241-250.
— *El luciferianismo de Gregorio de Elvira. Discurso leído en la solemne apertura del Curso Académico 1967-1968 en la Facultad de Teología de Granada*, Granada 1967.
MERK, A.,«Die sogenannte Tractatus Origenis und die neusten Erörterungen über ihrer Verfasser» *ZKTh* 35 1911 775-783.
MOLINA PRIETO, A., «Textos mariológicos de Gregorio de Elvira» *ScrMar* 6, 1983, 57-103.
— «Teología y espiritualidad de la cruz en Gregorio de Elvira» *TEsp* XVIII 1984 7-60.
— «Claves interpretativas en la exégesis alégorica de Gregorio de Elvira», *Giennium* 1 1998 61-118.

ROMERO POSE, E., «Gregorio de Elvira en el ‘Comentario al Apocalipsis’ de s. Beato de Liébana», *Burguense* 20/1 1979 289-305.
SIMONETTI, M., «La tipologia di Abramo in Gregorio di Elvira», *AFLFC* VI, 1985 [1986], 141-143.
— «Index Scriptorum ad Gregorium Iliberritanum» en *CCh* LXIX, Tournholt 1987, 406-408.
SOTOMAYOR, M., «El donatismo y la crisis arriana. Osio de Córdoba, Potamio de Lisboa y Gregorio de Elvira» en García Villoslada (coord.), *Historia de la Iglesia en España I Bibiloteca de Autores Cristianos*, Madrid 1979, 218-232.
TOVAR PAZ, F.J., *Tractatus, sermones atque homiliae: el cultivo del género literario del discurso homilético en la Hispania tardoantigua y visigoda*, *AAEF* XV, Universidad de Extremadura, Cáceres, 1994.
VACCARI, A., «Un nuovo scritto di Gregorio di Elvira tra gli spuri di S.Girolamo» *Bibl.* 3 1922, 188-193.
VEGA, A.C., «Una gran figura literaria española del siglo IV» *Ciudad de Dios* 156 1944 230-231.
— «Dos nuevos tratados de Gregorio de Elvira» *Ciudad de Dios* 156 1954, 515-553.
— «Dos notas interesantes sobre el códice visigótico n.80 de la Real Academia de la Historia» *BRAH* 136, 1955, 199-216.
— España Sagrada, Madrid 1961.
VONA, C., *Gregorio di Elvira. I Tractatus de libris sacrarum Scripturarum. Fonti e sopravvivenza medievale*, Roma 1970.
VICIANO, A., «Gregor von Elvira», *LThK* 4 1995, 1000.
WEYMAN, C., «Neue Traktate Novatians» *ALLG, und Grammatik* 11, 1900, 467-468.
WILLMART, A. «Les Tractatus sur le Cantique attribuées à Gregoire d’Elvire» *Bolletin du Literature Ecclesiastique* 7 1906, 233-299.
— «Les Tractatus Origenis attribués a Grégoire d’Elvire» *BLE* 7 1906, 207.
— «La tradition des *opuscules domatiques de Foebadius*, Gregorius Illiberitanus, Faustinus» *Sitzungberichte der Akademie der Wissenschaften in Wien* 159 I, 1908.
— «Arca Noe» *Rben* 26 1909, 1-12.
— «Fragments du Pseudo-Origène sur l’Arch de Noe» *Rben* 29 1912, 274.
— «Les Tractatus sur le Cantique attribués a Grégoire d’Élvire», *BLE* VII 233-299.
ZAHN, TH., «Predigten des Origenes oder des Novatianus» *Neue Kirchliche Zeitschrift* 11, 1900 348-366.
ZARCO, J., «Un nuevo códice visigótico de la Academia de la Historia» *BRAH* 1935 348-442.

BIBLIOGRAFÍA SECUNDARIA

ABRAHAM, W.J., *The Divine Inspiration of Holy Scripture*, Oxford 1981.
AGUA PÉREZ, A., *El método midrásico y la exégesis del Nuevo Testamento,* Valencia, 1985.
— «El papel de la ‘Escuela Midrásica’ en la configuración del Nuevo Testamento, en CASCIARO, J.M., ARANDA, G., CHAPA, J., ZUMAQUERO, J.M., *Biblia y Hermenéutica VII*, *1986, 3*91-408.
ALAND, K., «Das Problem des ntl.Kanons», *NZSTh* 4, 1962, 220-242.
ALBERTINI, E., *Les divisions administratives de l’Espagne Romaine*, París, 1923.

ALBERTZ, M., «Zur Geschichte der jung-arianischen Kirchengemeinschaft» *Theologische Studien und Kritiken* 1909, 205-278.
ALDERETE, BERNARDO J., *Varias Antigüedades de España, África y otras provincias*, Córdoba 1614.
ALMECH, F.I., *Algunos problemas de las viejas iglesias españolas*, Roma 1953.
ALVAR, J., *Cristianismo primitivo y religiones mistéricas*, Madrid, ed. Crítica, 1985.
— «Marginalidad e integración en los cultos mistéricos», en Gascó, F., & Alvar, J., (eds.), *Heterodoxos, reformadores y marginados en la Antigüedad Clásica*, Sevilla 1991, 71-90.
— «El culto y la sociedad: Isis y en la Bética» en González Román, C. (Ed.), *La sociedad de la Bética. Contribuciones para su estudio*, Granada 1994, 9-28.
ALVES DE SOUSA, P.G., «Jesucristo, centro de la Escritura y tradición. Un principio hermenéutico en Ignacio de Antioquía», en Casciaro, J.M., Aranda, G., Chapa, J., Zumaquero, J.M., *Biblia y Hermenéutica VII*, 1986, 625-635.
AMADOR DE LOS RÍOS, J., *Historia social de los judíos de España y Portugal*, Madrid 1876.
ANDRESEN, C., *Logos und Nomos*, Berlin 1955.
ANTONIO, N., *Bibliotheca Hispana Vetus*, Madrid 1778.
ARCE, J., *El último siglo de la España romana*, Madrid, 1982.
— *España entre el mundo antiguo y el medieval*, Madrid, 1988.
ARNÁLDEZ, R., *Les Oeuvres de Philon d'Alexandrie. Opificio Mundi, Éditions du Cerf*, París 1961.
ARNOLD, W.T., *The Roman System of Provincial Administration*, Roma 1968.
ATZBERGER, L., *Geschichte der christliche Eschatologie innerhalb der vornicänischen Zeit*, Freiburg im Breisgau, 1896, red. Graz, 1970.
BABUT, E.Ch., *Priscillien et le Priscillianisme*, 169 fascicule de la Bibliothèque de l'École des Hautes Études, Sciences historiques et philologiques, París 1909, XII +316p.
BACHT, H., «Die Rolle der Traditon in der Kanonsbildung», *Cath* 12, 1958, 16-37.
BARDENHEWER, O., *Geschichte der altkirlichen Literatur*, Freiburg 1923.
BARDY, G., «La crisi arienne», en Fliche-Martin, *Histoire de l'Église*, III, 69-296.
— *Recherches sur S.Lucien d'Antioche*, París 1936.
— «Sur la réitération du concile de Nicée (327),» *RSR* 1933, 430-450.
— «Fragments attribués à Arius», *RHE* 1930, 253-268;
— «L'héritage littéraire d'Aétius», *RHE* 1928, 809-826.
BARONIO, C., Annales ecclesiastici. Anno 371, 1ª ed. Roma 1588 (red. Theiner, Bar-le-Duc, 1864).
BARR, J., *The scope and authority of the Bible*, London 1980.
— *Holy Scripture. Canon, Authority, Criticism*, Richmond 1982/ Oxford 1983.
BASTERO DE ELEIZALDE, J.L., «Hermenéutica en el símbolo de Fe del Concilio de Nicea» en CASCIARO, J.M., ARANDA, G., CHAPA, J., ZUMAQUERO, J.M., *Biblia y Hermenéutica VII*, Pamplona 1986, 683-695.
BEIGBEDER, O., *La simbología*, Barcelona 1971.
BELAYCHE, N., «AION, vers une sublimation du temps», *Colloques internationaux du CNRS* nº 604 París 1981, 11-29.
BENDIX, R., «Umbindulgen des persönlichen Charismas», en Schluchter, W. (comp.), *Max Webers Sicht des antiken Christentums*, Frankfurt 1985, 404-443.
BERBER, F., *Das Staatsideal im Wandel der Weltgeschichte*, München 1973.

BERLANGA, R., «Iliberis. Examen de los documentos históricos y genuinos iliberitanos» *Homenaje a Menéndez Pelayo* II, Madrid 1889, 693-756.
BIELER, L., *Theios aner, Das Bild des Göttlichen Menschen in Späntike und früchristentum*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1967.
BIGELMAIR, A., «Hosius», *LTK* 5, 1933, 150.
BINTERIM, J., «Über die Synode zu Elvira», *Der Katholik* 2, 1821, 417-441.
BLÀISE, A., *Le vocabulaire Latin des principaux thèmes liturgiques*, Brepols-Turnhout 1966.
BLANCHETIÉRE, FR., «La législation antijuive de Théodose II», *Ktema* V, 1980, 125-129.
BLÁZQUEZ, J. Mª. & TOVAR, A., *Historia de la España Romana*, Madrid, 1975.
BLÁZQUEZ, J., *España Romana*, Madrid 1996.
BLENKINSOPP, J., *Prophecy and canon. A contribution to the study of Jewish origins*, London 1977.
BLUMENKRANZ, B., *Juifs et chrétiens dans le Monde Occidental*, París 1960.
— *Les auteurs chrétiens latins du Moyen Age sur les juifs et le judaïsme*, París, 1963.
— «Die Entwicklung in Westen zwischen 200 und 1200», en Rengstorf, K.H., & von KORTZFLEISCH, S., (herausgegeben von), *Kirche und Synagoge. Handbuch zur Geschichte von Christen und Juden. Darstellung mit Quellen*, II vol., Stuttgart, 1968, 84 y ss.
BOHEC, Y., «Bilan des recherches sur le judaïsme au Mahgreb dans l'Antiquité», *Espacio, Tiempo y Forma, Serie II, Historia Antigua VI*, 1993, 551-566.
BONSIRVEN, J., *Exégèse rabbinique et exégèse paulinienne*, París, 1939.
BORGEN, P., «Philo of Alexandria. A critical and synthetical survey of research since World War II», *ANRW II Principat 21.1, Religion, 47-97*, Berlín, 1984, 98-154.
BORRET, M., *Origène. Homélies sur l'Exode*, París 1985.
— Origène. Homélies sur le Lévitique, Tome I, Homélies I-VII, París 1981.
BOULARAND, E., *L'hérésie d'Arius et la «foi» de Nicée*, París 1972.
BOUSSET, W., *Kyrios Christos. Geschichte des Christusglaubens von den Anfängen des Christentums bis Iraneus*, Göttingen 1913, 5ªed. 1965.
BRANDON, S.G.F., «Alegoría. Interpretación alegórica», en *id.* (ed.) *Diccionario de las religiones comparadas*, Madrid, 1979, 108-109.
BREWER, H., «Das sogennante Athanasianische Glaubensbekenntnis ein Werk des heiligen Ambrosius» *Forschungen zur christlichen Literatur und Dogmengeschichte*, Paderborn 1909, 142-178.
BROWN, P., «The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity», *JRS* 61, 1971, 80-101.
— «The Saint as Exemplar», *Representations* I, 1983, 1-25.
— *El cuerpo y la sociedad, Barcelona* 1993.
— *Authority and the sacred. Aspects of the Christianisation of the Roman World*, Cambrige University Press, 1995.
BUFFIERE, F., *Les mythes d'Homère et la pensée grecque*, París, 1973.
BULTMANN, R., «Das Problem der Hermeneutik», *ZThK* 47, 1950, 47-69.
BURN, A.E., «On Eusebius of Vercelli» *JThS* I 1900, 592-599.
CADIOU, R., *La Jeunesse d'Origène. Histoire de l'École d'Alexandrie au début du III siècle*, París 1936.
CALVO MARTÍNEZ, J.L. & SÁNCHEZ ROMERO, Mª.D., *Textos de magia en papiros griegos*, Ed. Gredos 105, Madrid, 1987.

CAMPENHAUSEN, H.VON, *Die Entstehung der chrisltiche Bibel*, 1968, *BHTh* 39.
CAMPOS, J., «El Libro de la Vida», *Helmántica* XXI 1970 115-147.
CANIVET, P., *Le Monachisme Syrien selon Théodoret de Cyr,* París 1977.
CANTELLI BERARDUCCI, S., «L'esegesi della Rinascita Carolingia», en Cremascolli, G. & LEONARDI, CL., *La Bibbia nella storia*, Bologna, Ed. Dehoniae, 1996, 167-198.
CARRETERO, E.D., «Antropología teológica de la 'Ciudad de Dios'», en Estal, G. del, (dtor) *Estudios sobre la «Ciudad de Dios*, vol. II, Madrid 1956, 193-268.
CAVALLERA, F., «Arianisme» en *Dictionaire d'histoire et de Gégraphie Ecclésiastiques*, vol. II, París 1930, col. 103-113.
CAYRÉ, F., *Précis de Patrologie et d'Histoire de la Théologie* I París, 1931.
CEILLIER, R., *Histoire générale des auteurs sacrés ecclésiastiques*, París 1865.
CHADWICK, H., *Origen, Celsus and the Resurrection of the Body, HThR* 41, 1948, 83-102.
— «Ossius of Cordova and the Presidency of the Council of Antioch, 325», *JThS* 9, 1958, 292-304.
— *Priscillian of Avila*, Oxford 1976.
CHAPA, J., «Principios hermenéuticos de un filósofo neoplatónico. Algunas consideraciones sobre la exégesis alegórica» en Casciaro, J.M., Aranda, G., Chapa, J., Zumaquero, J.M., *Biblia y Hermenéutica, VII,* 1986, 145-147.
CHARBONNEAU LASSAY, L., *El bestiario de Cristo. El simbolismo animal en la Antigüedad y la Edad Media*, II Vol., Palma de Mallorca, 1997.
CHARLET, J.L., «Prière et Poésie: La sanctification du temps dans le cathemerinon de Prudence», *Colloques internationaux du CNRS* nº 604, París 1984, 391-397.
CHEVALIER, R., *Aion: Le temps chez les romains*, Paris, Ed. Picard, 1976
COCAGNAC, M., *I Simboli Biblici. Lessico teologico*, Bologna, 1994.
COLLINS, R.J.H., «Athanasianisches Symbol», *TRE* 3, 1979, 328-333.
CONDE GUERRI, E., «Interpretación de la escena de Balaam y su burra (Via Latina B, F y C?) en las fuentes patrísticas y nuevas vinculaciones iconográficas», *Miscellanea del Pr.Alejandro Recio Veganzones*, Ciudad del Vaticano 1994, 141-174.
ead., «La figura y la legislación matrimonial de Valentiniano I en la historiografía cristiana como paradigma bíblico» *Antig.crist.* (Murcia) VIII, 1991, 71-88.
DE BERLANGA, R., «Iliberis. Examen de los documentos históricos y genuinos iliberitanos» *Homenaje a Menéndez Pelayo* II, Madrid, 1889, 693-756.
CROUZEL, H., «La distinction de la typologie et de l'allégorie» *BLE* 65 1964 161-174.
— «Les critique adressées par Méthode et ses contemporains à la doctrine origénienne du corps ressuscité», *Gregorianum* 53, 1972, 679-716;
— & SIMONETTI, M., *Origène. Traité des Principes*, vol. III, París 1978.
CULLMANN, O., «Die Pluralität der Evangelien als theologisches Problem im Altertum», *ThZ* 1, 1945, 23-42.
CUMONT, FR., *Recherches sur le symbolisme funéraire des Romains*, París 1942.
— *Les mystéres de Mithra*, Editions d'Aujord'hui, 1985.
CUNILL, S., «Osius, Bispe de Cordova», *Analecta Sacra Tarraconensia* 2, 1926, 285-299.
DAHAN, G., «L'exégèse d'Antoine de Padoue et les maîtres de l'école biblique-morale (fin XII[e]-début XIII[e] siècle)», *Euphrosyne* XXIV 1996, 341-373.
DALE, W.W., *The Synod of Elbira,* London 1882.
DANIÉLOU, J., «La typologie d'Isaac dans la christianisme primitif», *Bibl.* XXVIII 1947, 363-393.

— «Les divers sens de l'Écriture dans la tradition chrétienne», *ETL* XXIV, 1948, 119-126.
— *Sacramentum Futuri, études sur les origines de la typologie biblique*, París 1950.
— *Théologie du judéo-christianisme,* Tournai 1958.
— *Filón de Alejandría,* Madrid 1962.
— *Études d'exégèse judéo-chrétienne,* Paris 1966.
— *L'Entrée dans l'Histoire du Salut. Baptême et Confirmation*, París 1967.
— «Hilaire et ses sources juives», en *Hilaire et son Temps. Actes du Colloque de Poitiers, 29 septembre-3 octobre 1968, á l'occasion du XVI Centenaire de la mort de saint Hilaire, Études Augustiniennes*, 143-147.
— *Los símbolos cristianos primitivos,* Bilbao 1993.
DARBYSHIRM, J.R., «Typology», en Hastings, J., *Encyclopaedia of Religion and Ethics* XII, Londres 1950, 501-504.
DECHARME, P., *La critique des traditions religeueses chez les Grecques*, París 1904.
DEGANI, E., *Aion, da Omero ad Aristotele,* Firenze, 1961.
DELAGE, M.-JOSÉ, *Césaire d'Arles. Sermons au peuple I,* S.C., París 1971.
DELEBECQUE, E., «Autour du verbe 'eimi, je suis' dans le quatrième évanglie», *Rev.Thom*.86, 1986, 83-89.
DELL, T.C., *Fiducia Christianorum.Studien zur Eschatologie der frühkatholischen Väter,* Heidelberg, 1959.
DEMOUGEOT, E., «L'Empereur Honorius et la politique antijuive», *Latomus* XLIV 1960, 277-291.
DEMPF, A., *Sacrum Imperium. Geschichts-, und Staatphilosophie des Mittelalters und Politischen Renaissance*, Darmsadt 1962.
DETIENNE, M., *Los maestros de Verdad en la Grecia Arcaica*, Madrid 1986.
DEVRESSE, R., *Essai sur Théodore de Mopsueste,* Bibl.Apost.Vaticana, 1938.
DIEL, P., *El simbolismo en la mitología griega*, Barcelona 1995.
DÍEZ MACHO, A., «Derás y Exégesis del Nuevo Testamento» *Sefarad* 35 1975.
DODD, C.H., *La predicación apostólica y sus desarrollos*, Madrid, 1974.
DOHMEN, CH., SAND, A., SÖDING, TH., VELTRI, G., & THEOBALD, CH., «Kanon, biblischer K.», *LThK* 5, 1996, 1177-1184.
DÖLGER, F.J., *Sol Salutis,* Münster 1925.
DOMÍNGUEZ DEL VAL, U., «Osio de Córdoba», *RET* 18, 1958, 141-165, 261-181.
DOUCIN, L., *Histoire des mouvements arrivés dans l'Église au sujet d'Origène et de sa doctrine*, París 1700.
DUCHESNE, L., «Le Concile d'Elvire et les Flamines chrétiens», *Melantes Renier*, París 1887, 159-174.
— *Los seis primeros siglos de la Iglesia*, Barcelona 1911.
DUVAL, Y.-M., «Les métamorphoses de l'historiographie aux IV et V siècles. Renaissance, fin ou permanence de l'Émpire Romain» en la obra del mismo autor *Histoire et historiographie en Occident aux IV et V siècle*s, Variorum, Norfolk 1997, 137-182.
— «Les douze siècles de Rome et la date de la fin de l'Empire romain, histoire et artithmologie», *ibid.*, 239 ss.
— «Temps antique et temps chrétien», *ibid.*, 253-259.
DULIÈRE, W.L., *La haute terminologie de la rédaction joahnique. Les vocables qu'elle a introduits chez les Gréco-romains: la Logos-Verbe, le Paraclet-Esprit-Saint et le Messias-Messie, Bruxelle*, Colection Latomus, 1970.

EBERHARD, B., *Die Betheiligung des Epiphanius am Streite über Origenes. Beitrag zur Geschichte des Origenismus*, Trier 1859.
ECHALAR, B. de, «Osio de Córdoba. Nota del traductor», en Mourret, F., *Historia general de la Iglesia*, traducida y anotada por B. De Echalar, Barcelona 1918, 2, 155-165.
EISING, H., «Schriftgebrauch und Schriftverständnis in den Mattäus-Homilien des Johannes Chrysostomus», *Or.Chr*. 48, 1964, 84-206.
ELIADE, M. *El mito del eterno retorno*, Madrid 1995.
ELLIS, E.E., *Paul's use of the Old Testament*, Edinburgh, 1957.
ERNESTI, A.G. & GRENZ, P.C., *Disputatio historico-critica, qua Hosium concilio Nicaeno non praesidisse ostenditur,* Leipzig 1758.
ESCRIBANO, Mª.V., «Herejía y poder en el siglo IV», *La conversión de Roma. Cristianismo y paganismo,* Madrid 1990.
ESCRIBANO-ALBERCA, I., «Zum zyklischen Zeitbegriff der alexandrinischen und kappadokischen Theologie», *Studia Patristica* XI, 1972, 42-51.
FAHEY, M.A., *Cyprian and the Bible: a Study in Third-Century Exegesis,* Tübingen 1971.
FARBI, F., «La Condiscendenza divina nell'ispirazione biblica secondo s.Giovanni Crisostomo», *Biblica* 14, 1933, 330-347.
FERNÁNDEZ, G., «Destrucciones de templos en la Antigüedad Tardía», *AEA* 54, 1981, 141-150.
— «Constancio II, Osio de Córdoba y Potamio de Lisboa», *Actas del I Coloquio de Historia Antigua de Andalucía,* Córdoba 1993, vol. II, 311-315.
FERNÁNDEZ ARDANAZ, S., *El tema del hombre en los orígenes del cristianismo*, Madrid 1977.
— Genenis y anagennesis. *Fundamentos de la antropología cristiana según Clemente de Alejandría*, Vitoria 1990.
FERNÁNDEZ MARCOS, N., «Carta de Aristeas», en Díez Macho, A., (coord.), *Apócrifos del Antiguo Testamento* II, Madrid 1983, 11-63.
FEUILLET, A., «Les ego eimi christologiques du quatrième Évangile», *RSR* 54, 1966, 5-22 y 213-224.
FILORAMO, G., & GIANOTTO, C. «L'interpretazione gnostica dell'Antico Testamento. Posizioni ermeneutiche e tecniche esegetiche», *Augustinianum* XXII, 1982, 53-74.
FISCHER, J.A., *Studien zum Todesgedanken in der alten Kirche*, München 1954.
FLICHE, A., & MARTIN, V., *Histoire générale de l'Eglise depus les origines jusque'à nos jours, III De la paix constantinienne à la mort de Théodose*, París 1936.
FLÓREZ, E., *España Sagrada* XII, Madrid 1776.
FLÓREZ, R., «Temporalidad y tiempo en la 'Ciudad de Dios'», en Estal, G. del, (dtor) *Estudios sobre la «Ciudad de Dios*», vol. I 169-185.
FLOROVSKY, G., «Eschatology in the patristic age», *Studia Patristica* 2, 1957, 235-250.
FOERSTER, TH., *Chrysostomus in seinem Verhältnis zur antiochenischen Schule. Ein Beitrag zur Dogmengeschichte*, Gotha 1869.
FONTAINE, J., «Grammaire sacrée et grammaire profane: Isidore de Séville devant l'Exégèse biblique», en *Antig.Crist.* III 1986, 311-329.
— & Pietri, Ch., *Le monde latin antique et la Bibl*e, París 1985.
FONTÁN, A., «La revolución de Constantino» en Candau, J.Mª., Gascó, F., y Ramírez de Verger, A., *La Conversión de Roma. Cristianismo y Paganismo*, Madrid 1990, 107-150.
— «La transcendencia histórica de la Conversión de Constantino», *Atlántida* 4, 1996, 630-662.

FLEURY, C., *Histoire écclésiastique,* París 1713.
FLICHE, A. & MARTIN, V., *Histoire de l'Eglise depuis les origines jusqu'a nos jours,* París 1935; traducción española, *Historia de la Iglesia,* Valencia 1974.
FREED, E.D., «Ego eimi in John 8, 24 in the light of its context and jewish messianic belief», *JTS* 33/1, 1982, 163-167.
FREND, W.H.C., *The rise of Christanity*, Londres 1986.
GAMS, P.B., *Kirchengeschichte von Spanien* II Graz 1956.
GARCÍA DE LA FUENTE, O., *Latín Bíblico, latín cristiano*, Madrid 1994.
GARCÍA IGLESIAS, L., *Los judíos en la España antigua*, Madrid 1978.
GARCÍA MORENO, L., «La cristianización de la topografía de las ciudades de la Península Ibérica durante la antigüedad tardía», *AEA* 50-51, 1977-1978, 311-321.
id., *Los judíos de la España Antigua. Del primer encuentro al primer repudio*, Madrid, Ed. Rialp 1993.
GARCÍA VILLADA, Z., «Osio, Obispo de Córdoba», *Razón y Fe* 44, 1916, 187-195, 430-439; *ibid*.45, 1916, 195-206.
— Historia Eclesiástica de España, Madrid 1929.
GARCÍA VILLOSLADA (coord.), *Historia de la Iglesia en España*, Vol. I Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1979.
GARTNER, B.E., «The Pauline and Johannine Idea of 'to Know God' against Hellenistic Background», *NTS* 14, 1968, 209-231.
GASCÓ, F., «El asalto a la razón en el s.II d.C.», en María Candau, J., Gascó, F., Ramírez de verger, A., *La conversión de Roma. Cristianismo y paganismo*, Madrid 1990, 25-54.
GAUDEMET, J., *Institutions de L'Antiquité*, París 1967.
— *Conciles Gaulois du IV siècle*, París 1977.
GEFFCKEN, J., «Allegory, Allegorical interpretation», en Hastings, J. (ed.) *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, Vol. I, Londres 1950, 327-331.
GENNARIO, S., «Eusebio di Vercelli» Ecciclopedie Cattolique, Roma 1950, 858-859.
GIL, L., *Los antiguos y la «inspiración» poética*, Madrid, Ediciones Guadarrama, Madrid 1967.
GIORDANO, O., *Religiosidad popular en la alta Edad Media,* Madrid, 1983.
GIRARDET, K.M., «Kaiser Konstantius II. Als *Episcopus Episcoporum* und das Herrscherbild des kirchlichen Widerstandes (Ossius von Corduba und Lucifer von Calaris)», *Historia* 26, 1977, 95-128.
GLOTZ, G., *L'Ordalie dans la Grèce primitive. Etude de droit et de mythologie*, Paris, Albert Fontemoing Éditeur, 1904.
GODET, P., «Eusèbe de Verceil (saint)» Dictionaire du *Theologie Catholique* 5, París 1913, 1553-1554.
GOEZ, W., *Translatio Imperii. Ein Beitrag zur Geschichte des Geschichtesdenkens und der politischen Theorien im Mittelalter und in die frühen Neuzeit,* Tübingen 1958.
GÖGLER, R., *Zur Theologie des biblischen Wortes bei Origenes,* Düsseldorf 1963.
GÓMEZ BRAVO, J., *Catálogo de los obispos de Córdoba y breve noticia histórica de su iglesia catedral y obispado,* Córdoba 1739.
GÓMEZ MORENO, M., «De Iliberi a Granada» *BRAH* 46, Madrid 1905, 44-61.
GONZÁLEZ, S., «La disciplina penitencial de la iglesia española en el siglo IV», *RET* 1940-1941, 339-360.
— «Los castigos penitenciales del concilio de Elvira», *Gregorianum* 5, 22, 1941, 191-214.

— *La penitencia en la primitiva iglesia española. Estudio histórico, dogmático y canónico de la penitencia en la iglesia española, desde sus orígenes hasta los primeros tiempos de la invasión musulmana*, Salamanca 1950.
GONZÁLEZ BLANCO, A., *Aspectos de la sociedad del Bajo Imperio según las obras de San Juan Crisóstomo*, Madrid 1975.
— «Fundamentos jurídicos de la postura antijudía de la Iglesia en el siglo IV», en *El Olivo* 5-6, enero-junio 1978, 19-27.
— «San Juan Crisóstomo ante el problema bárbaro», Miscellanea Comillas XXXVI, nº 69, 263-299.
— «Los judíos en la predicación de San Juan Crisóstomo», *El Olivo* 7-8, 1978, 49-62.
— «El problema de la ciencia en el Bajo Imperio: San Juan Crisóstomo y el Hermetismo», *Hispania Antiqua* VIII, 1978, 201-204.
— «Cristo, rebelde político según San Juan Crisóstomo», *EstEcle* 211, vol.54, 1979, 539-560.
— *Economía y sociedad en el Bajo Imperio según las obras de San Juan Crisóstomo*, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1980.
— «El concepto de politeia en San Juan Crisóstomo. Prolegómenos a su teología sobre La Ciudad de Dios», *Sandalion. Cuaderni di Cultura Classica Cristiana e Medievale (Sassari, Italia)*, 3, 1980, 251-282.
— «Los problemas del primer arte cristiano según las obras de San Juan Crisóstomo», *Caesaragusta* 51-52, 1980, 187-209.
— «Metamorfosis de la filosofía política en el pensamiento de San Juan Crisóstomo», *AnMurcia*, XXXIX, 1981, 59-103.
— «Las nuevas coordenaadas de la polémica pagano-cristiana a finales del siglo IV: el caso de Prudencio», *La Religión Romana en Hispania, Ministerio de Cultura,* Madrid, 1981, 419-426.
— «El canon VII del Concilio de Zaragoza»*, I Concilio Caesaragustano. MDC Aniversario,* Zaragoza, 237-253.
— «Hermetism. A Bibliographical Approach», *ANRW*, II Principat 17,4, Berlin 1984, 2240-2281.
— «La historia del S. E. peninsular entre los siglos III-VIII d. C. (Fuentes literarias, problemas y sugerencias)», en González Blanco, A., (ed.), *Del Conventus Carthaginiensis a la Chora de Tudmir. Perspectivas de la historia de Murcia entre los siglos III-VIII, número monográfico de Antig.Crist.* II, Murcia 1985, 53-80.
— «El Cristianismo en la Hispania Preconstantiniana. Ensayo de Interpretación Sociológica», *AnMurcia*, XI 3-4 1981-1982, 27-68.
— «Herejes y herejías en la configuración del pensamiento de san Juan Crisóstomo», en *Romanitas-Christianitas,* 1982 553-585.
— «El pensamiento historiológico de San Juan Crisóstomo», *Estudios Históricos 3, Homenaje a Pedro Sainz Rodríguez,* Madrid, Fundación Universitaria Española, 1986, 305-319.
— «La cristianización de la Carpetania», en Blánquez, C. & Alvar, M., (eds.) *Toledo y Carpetania en la Edad Antigua*, Toledo 1990, 203-228.
— «La configuración del cristianismo como religión cósmica. El testimonio de San Juacn Crisóstomo», *Antig.Crist*. VII, 1990, 607-624.
— «Begastri en los Cronicones Apócrifos», *Alquipir. Revista de Historia. Homenaje al P. Isidro Rodríguez Herrera*, Año VII, nº 7, 1997, 13-25.

— «Jesús, *Theios Aner* en el cuarto evangelio. La integración de los títulos mesiánicos en el cuadro de su teología política», en Ladrón de Guevara, P.L., Zamora, A.P. & Mascali, G. (eds.), *Homenaje al Profesor Trigueros Cano*, Vol. I., Universidad de Murcia, 1999, 217-236.
GONZÁLEZ SALINERO, R., «La ofensiva cristiana contra la influencia judía en Cartago: Tertuliano y Cipriano en el marco de un conflicto religioso», *HAnt* XX 1996, 341-366.
GONZALO FERNÁNDEZ, «Problemas históricos en torno a la muerte de Arrio», *Erytheia* 5, 1984, 95-103.
— «La deposición de Atanasio de Alejandría en el Sínodo de Tiro de 335 y las causas de su primer destierro», *Estudios Humanísticos* 7, León, 1985, 65-93.
— «El Edicto de Arlés de 353. Estudio de la política religiosa de Constancio II en relación con la Iglesia occidental», *Memorias de Historia Antigua* VII, Oviedo, 1986, 129-146.
— «La mujer en la controversia arriana del siglo IV», *Erytheia* 10, 1989, 9-15.
GRANADO, C., ÉPITALON, CH., & LESTIENNE, M., *Pacien de Barcelone. Écrits, Sources Chretiennes*, París 1995.
GREEN, W.S., «Palestian Holy Men: Charismatic Leadership in Rabbinic Tradition», *ANRW II 19.2*, 619-647.
GREENSLADE, D.D., *Schism in the Early Church*, London 1953.
GREENSLADE, S.L., *Church and State from Constantine to Theodosius*, London 1954.
GREGG, R.C., *Arianism*, Filadelfia 1985.
GRESKAKE, G., «Eschatologie. Wissenschaftstheoretisch», *LTK* III, 1995, 859-865.
GRIFFE, E., «Le Concile d'Elvire et les origines du célibat ecclésiastique», *Bull.Litt.Eccl.* 77 1976, 123-127.
GROSS, J., *La divinisation du chrétien d'après les Pères grecs*, París 1938.
— «Dix ans de recherches sur les origines du célibat», en *RThL.*, 11, 1980, 157-185.
GRYSON, R., *Ambroise de Milan. La pénitence*, Sources Chrétiennes, París 1971.
GUATKIN, H.M., *Early Church History to A.D. 313*, London 1909.
GUILLÉN PÉREZ, G., & GONZÁLEZ BLANCO, A., «Perspectivas de la geografía eclesiástica antigua del S.E. peninsular», González Blanco, A., (ed.), *Del Conventus Carthaginiensis a la Chora de Tudmir. Perspectivas de la historia de Murcia entre los siglos III-VIII, número monográfico de Antig.Crist. II*, Murcia 1985, 107-118.
GUILLET, J., «Les Exégèses d'Alexandre et d'Anitoche. Conflict ou Malentendu?», *RSR* 26, 19487, 257-302.
GUINOT, J. N., «La typologie comme technique herméneutique», en *Figures de l'Ancient Testament chez les Péres*, Estrasburgo 1989, 10-33.
GURIÉVICH, *Las Categorías de la cultura medieval*, Madrid 1990.
GUTERMAN, S. L., *Religious toleration and persecution in Ancient Rome*, London 1951.
HAAG, E., «Eschatologie. Tematisch-inhaltlich», *LTK* III, 1995, 865-868.
HADOT, P., «Philosophie, exegese et contre-sens», *Akten des XIV Internationalem Kongresses für Philosophie*, Viena 2-9 de septiembre 1968, 323-339.
ID., & CORDIER, M., *Ambroise de Milan. Apologie de David*, Les éditions du Cerf, París 1977.
HAGENDAHL, H., *Latin Fathers and the classics. A study on the Apologists*, Jerome and other Christian writers, Göteborg 1958.
HAHN, R., *Die Allegorie in der antiken Rhetorik*, Tübigen 1967.

HAIDUK, A., «Ego eimi bei Jesus und seine Messianität», *Communio Viatorum* 6, 1963, 55-60;
HANSON, R., *The search for the Christian Doctrine of God*, Edinburgh 1988.
— «The achievement of orthodoxy in the fourth century A.D.», en Willians, R. (ed.), *The making of orthodoxy. Essays in honour of Henry Chadwick*, Cambridge University Press, 142-156.
HARNACK, R., *Mission und Ausbreitung des Christentum in den ersten drei Jahrhunderten*, Leipzig 1906.
HARNER, P.B., *The 'I am' of the fourth Gospel: a study in Johannine usage and thought,* Filadelfia, Fortress, 1971.
HARRENT, A., *Les Écoles d'Antioche*, París 1898.
HAUSCHILD, W.-D., *Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte, Band I, Alte Kirche und Mittelalter,* Gütersloh 1995.
HEFELE, C. J., «Über den Rigorismus in dem Leben und den Ansichten der Alten Christen», *ThQ*, 20, 1841, 375-446.
— Conciliengeschichte, Freiburg 1873.
— & Leclerq, H., *Histoire des Conciles.* Vol. I París, 1907.
HENSHENIO, G. Y PAPEBROCHIO, D. *Acta Sanctorum*, Roma 1866.
HERA, A., «*Falsus testis» et delator», AHDE* 33, 1963, 365-389.
HILGERT, E., «Bibliographia Philoniana 1935-1981», *ANRW II Principat 21.1, Religion, 47-97*, Berlín, 1984.
IBÁÑEZ, J., & MENDOZA, F., *María en la Liturgia Hispana*, Pamplona 1975.
IBARRA, M., *Mulier fortis. La mujer en las fuentes cristianas (250-313),* Universidad de Zaragoza, 1990.
JAEGER, W., *La teología de los primeros filósofos griegos*, Madrid 1993.
— *Cristianismo primitivo y paideia griega*, México 1993.
JONES, A.H.M., «El trasfondo social de la lucha entre el paganismo y el cristianismo», en Momigliano et al., *El conflicto entre el paganismo y el cristianismo en el siglo IV*, Madrid 1989, 31-52.
JOOSEN, J.C., & WASZINK, J.H., «Allegorese», en *Reallexicon für Antike und Christentum*, Vol. I, Stuttgart 1950, 284-293.
JÜLICHER, A., «Eusebius Bischof von Vercelli» *Paulys-Wissowa* 7, Stuttgart, 1912, pp. 1864-1867.
JUSTER, J., *Les juifs dans l'Empire Romain. Leur condition juridica, économique et sociale*, II Vol., New York 1914.
KANNENGIESSER, C., «La Bible et la crise arienne», en Fontaine, J., Pietri,C., *Le monde latin antique et la Bible*, París 1985, 550-552.
KATZ, S., *The Jews in the Visigothic and Frankish Kingdom of Spain and Gaul*, Cambridge (Mass.), 1937.
KEIL, S., «Ossius», *LThK* 7, 1998, p. 1169.
KELLY, J.N.D., *Early Christian Doctrines*, Londres 1985.
KIRK, G.S., *El mito. Su significado en la Antigüedad y otras culturas*, Barcelona 1990.
KLEIN, G., «Eschatologie IV. Neues Testament», *TRE* X, 1982, 270-298.
KLEIN, R., «Zur Glaubwürdigkeit historicher Aussagen des Bischofs Atanasius von Alexandria», *Studia Patristica* 17, The 8th International Conference on Patristic Studies met in

Oxford from 3 to 8 Sept. 1979, ed. E.A. Livingstone, Oxford, Pergamon Press III, 1982, 996-1017.
KNÖPFLER, A., «Hosius», en *WWKL* 6, 1889, 290-295.
KOCH, H., «Die Zeit des Konzils von Elvira» *ZNW*, 1916, p. 61.
KRAFT, H., «Eschatologie», *RGG* 2, 1958, 7, 672-680;
KRAUTHEIMER, R., *Arquitectura paleocristiana y bizantina*, Madrid 1988.
KRÜGER, G., *Lucifer Bischof von Calaris und das Schisma der Luciferianer*, Leipzig 1886.
KÜNNETH, W., «Kanon», *TRE* XVII, Berlin/New York, 1988, 562-570.
LA FUENTE ALCÁNTARA, M., *Historia de Granada*, Granada, 1843.
LABRIOLLE, P. de, *La crise montaniste*, París 1913.
— *Les sources de l'histoire du montanisme*, París 1913.
— *Histoire de la Littérature latine chrétienne*, París 1947.
LAMBERTON, R., *Homer the theologian: Neoplatonist Allegorical and the Growth of the Epic Tradition*, Berkeley 1986.
LANGE, N.R.M., *Origen and the Jews. Studies in jewish-Christian relations in third century Palestine, Cambridge, Oriental Publications*, 1976.
LANGGÄRTNER, G., «Das Aufkommen des ökumenischen Konzilsgedanden. Ossius von Cordoba als Ratgeber Constantins», *MThZ* 15, 1964, 11-126.
LAUCHERT, F., *Kanones der wichtigsten altkirchlichen Conzilien nebst den apostolischem Kanonen*, Freiburg 1896.
LECLERQ, H., *L'Espagne chrétienne*, París 1908.
LÉCOUYER, J., «Jésus, fils de Josédech, et le sacerdoce du Christ», *RSR* XLIII, 1955, 581-601, 693-724.
LEHAUT, A., «Antropomorphites», en Braudillart, A., (dtor) *Dictionnaire d'histoire et de Géographie Ecclésiastiques* III, París 1924, col. 535-537.
LENZ, CH., «Apokatastasis», *RAC* 1, 1950, 510-516.
LEPELLEY, C., «Le patronat épiscopal aux IVe et Ve siècles: continuités et ruptures avec le patronat classique», en Rebillard, E., & Sotinel, C., *L'Éveque dans la cité du IVe au Ve Siècle. Image et autorité*, Ecole Française de Rome 1998, 3-15.
LEVEQUE, P., *Aurea Catena Homeri. Un étude sur l'Allégorie Grecque*, París 1959.
LIPPOLD, A., *Bischof Ossius von Cordova und Konstantin der Große*, *ZKG* 92, 1981, 1-15.
LLORCA, B., «El problema de la caída de Osio de Córdoba», *EstEcl* 33, 1959, 39-56.
LOMBARDÍA, P, «Los matrimonios mixtos en el Concilio de Elvira (a.303*?)*», *AHDE* XXIV, 1954, 543-558.
LOOFS, F., «Hosius», *RPTK*, 1900, 90-120.
LUBAC, H. de, *Histoire et Esprit. L'intelligence de l'Écriture d'après Origène*, París 1950.
— *Éxégese Médiévale. Les quatre sens de l' Écriture*, París 1963.
— «Typologie et Allégorisme» *RSR* 34 1977 180-226.
LUZÁRRAGA, J., «Principios hermenéuticos de exégesis bíblica en el Rabinismo primitivo», *Estudios Bíblicos* XXX 1971, 177-193.
MAAS, A.J., «Origin of the name of Jesus Christ», *Catholic Encyclopedia*, Vol. VIII, New York 1910, reedición digitalizada de 1999.
MACEDA, M., *Hosius vere innocens, vere sanctus, Dissertationes duae: 1ª. De Commentitio Hosii lapsu; 2ª De sanctitate et cultu legitimo eiusdem*, Bologna 1790.

MACK, B.L., «Philo Judaeus and Exegetical Traditions in Alexandria», *ANRW, II Principat 21.1, Religion*, 228-271, Berlín, 1984.
McARTHUR, H.K., «The Christological Perspectives in the Predicates of the Johannine Ego eimi Sayings», *Fs.H.K. McArthur, Christological Perspectives*, New York, Pilgrim Press, 1982, 95-111.
McRAE, G.W., «The Ego-Proclamation in gnostic source and in Jo», *The trial of Jesus, Fs. C.F.D. Moul*e, Londres/Naperville, III, SCM/Allenson, 1970, 122-134.
MAIER, J., «Eschatologie. Judentum», *LTK* III, 1995, 872-873.
MANGAS, J., «Hispania durante el Imperio (de Augusto a Diocleciano)», 287 y ss. en Tuñón de Lara, M. (coord.), *Historia de España I. Introducción, primeras culturas e Hispania Romana*, Barcelona, 1983.
MARROU, H.I., «La technique de l'Édition a l'Époque patristique» en *Vigiliae Christianae* 1949, 208-224.
— *Historia de la educación en la Antigüedad*, Madrid 1985.
MARKUS, R., «Von Rom zu den Barbarenreichen (330-700)», en McManners, J. (dtor.), *Geschichte des Christentums*, Frankfurt 1998, 70-100.
MARTÍNEZ DÍEZ, G., & RODRÍGUEZ, F., La colección canónica hispana IV. *Concilios Galos. Concilios Hispanos: primera parte,* Madrid 1984, 233-268.
MARTÍNEZ PASTOR, M., «La simbología y su desarrollo en el campo semántico de 'lux' en Orígenes-Rufino», *Emérita* XLI 1973, 183-208.
MASSARI, G., *Dissertazione storico-critica sopra il Concilio di Sirmio e sopra la favolosa caduta di S.Liberio, S.P., e di Osio, il grande vescovo di Cordova*, Roma 1778 (reimpresión en A. Zaccaria, *Raccolta di disertazioni di Storia ecclesiastica,* Roma 1841).
MATEO SECO, L.F., *La cristología de Gregorio de Nisa*, Pamplona, Universidad de Navarra, 1978.
— *Gregorio de Nisa. Sobre la Vocación Cristiana*, Editorial Ciudad Nueva, Madrid 1992.
MAY, G., «Eschatologie V. Alte Kirche», *TRE* X, 1982, 299-305.
MAZZARINO, S., *El final del mundo antiguo*, México 1961.
— *Antico, tardoantico ed éta Costantiniana*, Dedalo Libri 1974.
McNAMARA, M., *I Targum e il Nuovo Testamento,* Bologna, 1978.
McWILSON, R., *Gnosis and the New Testamen*t, Oxford 1968.
MEIGNE, M., «Concile ou collection d'Elvire*?», RHE* LXX, 1975, 381-387.
MEISNERO, J., *Tractatus Historico-Theologicus de Origene et Origenianis*, Conscriptus in Academia Wittenbergensi, editio secunda, Wittenbergae, Anno MDCCXII.
MEJERO, P., *De Origenianis sive Origenistis. Exercitatio Historico Ecclesiastica*, Hafniae, ann. MDCCX, Typis Georgii Matthi&Wering.
MELONI, P., *Il profumo dell'immmortalità. L'interpretazione patristica di Cantico 1,3,* Roma 1975.
MENÉNDEZ PELAYO, M., *Historia de los heterodoxos españoles* 2 vol. -BAC, Madrid 1998.
MERKELBACH, R. (ed.)*, Abrasax ausgewählte papyri religiösen und magischen inhalts. 3, Zwei griechisch-ägyptische weihezeremonien (die leidener weltschöpfung; die Aion Liturgie),* Abhandlungen der Rheinisch-Westfalischen Akademie der Wissenschaften. Sonderreihe Papyrologica Coloniensia, 17-3, Westdeutscher Verlag, 1992.
MERKLEIN, H., «Eschatologie. Neues Testament», *LTK* III, 1995, 868-872.
MESLIN, M., *Les Ariens d'Occident 335-430,* París, 1967.

— *&* Marrou, H. I., «Hilaire et la crise arienne», en *Hilaire et son Temps. Actes du Colloque de Poitiers, 29 septembre-3 octobre 1968, á l'occasion du XVI Centenaire de la mort de saint Hilaire, Études Augustiniennes*, 19-42.

MICHAUD, F.J., «Osius», en la obra del mismo, *Biographie universelle ancienne et moderne*, París 1858, 31, 444-445.

MOELLER, CH., *Sabiduría griega y paradoja cristiana*, Barcelona 1963.

MOEUS, M.T., «Aion», *Enciclopedia dell'Arte Antica* I, Roma, 1958, 175-176.

MOMIGLIANO, A., «Note sulla Leggenda del cristianesimo di Seneca», en *su Contributo alla storia degli studi Classici*, Roma 1955, 14-32.

— «El cristianismo y la decadencia del Imperio Romano», en A. Momigliano et alii, *El conflicto entre el paganismo y el cristianismo en el siglo IV*, Madrid 1989, 15-30.

— «El cristianismo y la decadencia del Imperio Romano», *ibid.* p. 25.

— «Historiografía pagana y cristiana en el siglo IV», *ibid.*, 95-115.

— «Daniel y la teoría griega de la sucesión de los imperios» en su misma obra *Páginas Hebraic*as, Madrid, 1990, 69-76.

— «El tiempo en la historiografía antigua», en sus Ensayos de historiografía antigua y moderna, México 1993 (reedición) p. 167, con bibliografía.

— «Los orígenes de la Historia Universal», en su *De paganos, judíos y cristianos*, FCE, México 1996, 56-98.

— «Las desventajas del monoteísmo para un estado universal», *ibid.* 231-260.

MONACI, A., «Apocalisse ed escatologia nell'opera di Origene», *Ausgustianus* XVIII 1978 139-149.

MONDÉSERT, C., «Symbolisme chez Clément d'Alexandrie» *RSR* XXVI, 1936, 144-145.

MONTSERRAT TORRENTS, J., La sinagoga cristiana. El gran conflicto religioso del siglo I, Barcelona 1989.

MORETUS, H., «Notes et critiques», *BLE* 1909, 265-368.

MORICCA, H., *Storia della letteratura latina cristiana*, Turín 1927.

MORIN, G., «Les nouveaux Tractatus Origenis et l'héritage littéraire de l'évêcque espagnol Grégoire d'Illiberris» *Revue d'Histoire et de Littérature Religeuse* 5, 1900 222-245.

— «Autour des Tractatus Origenis», *Rben* 19, 1902, 222-245.

MORSE, T.D., «Hosius», en Smith-Wace, *A Dictionary of Christian Biography*, Londres 1882, 3, 162-174.

MORTLEY, R., *Connaissance religeuese et herméneutique chez Clément d'Alexandrie*, Leiden 1973.

MOUTSOPOULOS, E.A., *Les structures de l'imaginaire dans la philosophie de Proclus*, París 1985.

MYERS, E., «Hosius of Cordova», *Catholic Encyclopedia*, New York, 7, 1910, 475.

NAUTIN, P., *Origène. Homélies sur Jérémie,* Sources Chrétiénnes 232, París 1976.

NOETHLICHS, K.L., *Die gesetzgeberischen Maßnahmen der christlichen Kaiser des vierten Jahrhunderts gegen Häretiker, Heiden, und Jüden*, Köln 1971.

— *Das Judentum und der römische Staat: Minderheiten politik in antiken Rom,* Darmstadt, Wissenschaftliche Buch gesellschaft, 1996.

NORUP, M.J., *De lapsu Origenis sub Decio*, Hafniae, Anno 1709.

ORBE, A., *Antropología de san Ireneo,* Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1969.

OROZ, J., «De Pitágoras a san Agustín: Realidad y símbolismo de los números» *Helmántica* XXVI 1975 427-453.
— «De la iluminación a la deificación del alma según san Agustín», *Augustinus* 40 1995, 225-245.
ORTIZ, I., Nicea y Constantinopla, Vitoria 1969.
PADILLA MONGE, A., *La provincia romana de la Bética (253-422)*, Écija 1989.
PAREDI, A., *S. Ambrogio e la sua Età*, Milano 1960.
PARKES, J., *The Conflict of the Church and the Synagogue*, Londres 1934.
— «Jews and Christinas in the Constantinian Empire», en *Studies in Church History* I, 69-79.
PALOL, P. de, *Arte paleocristiano en España*, Barcelona 1969.
— «La cristianización de la aristocracia romana hispánica», *Pirenae* 1978, 282-300.
PASTOR MUÑOZ, M., «Aspectos sociales y económicos de Municipium Florentinum Iliberritanum» *AEA* 56, Madrid, 1983, 151-167.
PÉPIN, J., «A propos de l'histoire de l'exégèse allégorique: l'absurdité, signe de l'allégorie», *Studia Patristica* I (I Oxford), Berlín 1957, 395-413.
— *Mythe et Allégorie. Les origines grécques et les contestations judéo-chrétiennes*, París 1976.
PÉREZ FERNÁNDEZ, M., «Aportación de la Hermenéutica judaica a la exégesis Bíblica» en CASCIARO, J.M., ARANDA, G., CHAPA, J., ZUMAQUERO, J.M., *Biblia y Hermenéutica VII*, 1986, 283-306.
PETAVIUS, A., *De Theologicis dogmatibus*, Venecia 1745.
PETERSON, E., *Tratados teológicos*, Madrid 1966.
PETRY, R.C., *Christian Eschatology and Social Thought*, New York, 1956;
PIERRE, N., Origène. Homélies sur Jérémie, Sources Chretiénnes, Tomo I, Homilías I-XI, París 1979.
PIETRI, CH, «Le temps de la Semaine a Rome et dans l'Italie Chrétienne (IV-VI S.)» *Christiana Respublica. Élements d'une enquête sur le Christianisme antique*, École Française de Rome 1997, 201-235.
— «Imago Mariae. Les Origines» *ibid.* 1391-1403.
— «Inscriptions funéraires latines» *ibid.* 1407-1468.
— «Épigraphie et Culture: L'Évolution de L'éloge funeraire dans les textes de l'Occident Chrétien (III-VI siècles), *ibid.* 1491-1517.
— «La mort en Occident dans l'Épigraphie Latine: De l'épigraphie païnne à l'épitaphe chrétienne», *ibid.*1519-1542.
— «IV-V siècles. Le mariage chrétien à Rome» *ibid.* 1543-1569.
PIOTROWSKI, R. Z., «San Agustín y los orígenes de la civilización latina» *Augustinus* XL, 1995 247-251.
PITRA, J.B., «Doctrina Hosii episcopi de observatione disciplinae dominicae», en *Analecta sacra et classica spicilegio Solesmensi parata*, París 1888, 1, 116-117.
POLLARD, T.E., «The Exegesis of Scripture and the Arian Controversy», *BRL*, XLI 1959, 414 y ss.
POQUE, S., *Le langage syBmbolique dans la prédication d'Augustin d'Hippone, Images héroïques*, II vol., París 1984.
PUEYO, M., *Hacia la glorificación de Osio*, Madrid 1926.
QUASTEN, J., «The Conflict of Early Christianity with the Jewish Temple Worship», *TS* II 1941, 481-487.

QUESNEL, P., «De uariis fidei libellis in antiquo romanae Ecclesiae codice contentis» *PL* 56 1675 1049-1053.
RABELLO, A.M., «La première loi de Théodose II, C.Th. XVI, 8,18 et la fête de Pourim», *Revue historique du Droit français et etranger*, LV 1977, 545-558.
RAHNER, H., *Kirche und Staat im Frühen Christentum. Dokumente aus acht Jahrhunderten und ihre Deutung*, Köse-Verlag, München 1961.
— *Symbole der Kirche. Die Ekklesiologie der Väter*, Otto Müller Verlag, Salzburg 1964.
RAHNER, K., «Dreifaltigkeit», *LThK* 3 1959, 549-554.
— *La inspiración en la Sagrada Escritura*, Barcelona, ed. Herder, 1970.
RAMOS LISSÓN, D., «En torno a la autenticidad de algunos cánones del concilio de Elvira», *Scripta Theologica* 11, 1979, 181-186.
— «Alegorismo pagano y alegorismo cristiano según Orígenes», *Antig.Crist.* VII 1990, 125-136.
RIGHETTI, M., Historia de la Liturgia I, Madrid 1955, 829-862.
RODRÍGUEZ DE CASTRO, J., *Biblioteca Española*, Madrid, 1786.
RORDORF, W., «Liturgie et eschatologie», *Augustinianus* XVIII 1978, 153-161.
ROUGIER, L., *Celse contre les Chretiens. La réaction paienne sous l'empire romain*, París 1977.
RUIZ BUENO, D., *Orígenes. Contra Celso*, Madrid 1967.
— *Padres Apostólicos*, Madrid 1965.
RUSSEL, B., *Denker des Abenlandes. Eine Geschichte der Philosophie*, Stuttgart 1997.
SÁEZ MUÑOZ, A., *Discurso en defensa de la ortodoxia constante de Osio de Córdoba*, Madrid 1848.
SALTET, L., «La formation de la légende des Papes» *BLE* VI, 1905, 225-230.
— «Fraudes littéraires des schismatiques lucifériens» *BLE* 1906 300-326.
SÁNCHEZ SALOR, E., *Polémica entre paganos y cristianos*, Madrid, 1986.
SÁNCHEZ DE FERIA, B., *Palestra Sagrada, Memorial de los Santos de Córdoba*, Córdoba 1772.
SANCHO DEL CASTILLO, V., *Les véritables grands d'Espagne. Osius évêque de Cordoue (265-357). Etude historique*, Namur 1898.
SANDMEL, S., «Philo Judaeus: An introduction to the man, his writings, his significance», *ANRW II, Principat 21.1 Religion*, Berlin 1984, 3-46.
SANTI, A., «La controversia sui *Tractatus* publicati dal Batiffol» *Civ.Cat.* 5 1902 587-589.
SASSE, H., «Aion», *RAC* I, 1950, 193-204.
SAVON, H., «Saint Ambroise et saint Jéròme, lecteurs de Philon», *ANRW, II Principat 21.1. Religion*, Berlín, 1984, 731-759.
— «Le temps de l'exégèse allégorique dans la catétechèse d'Ambroise de Milan», *Colloques internationaux du CNRS* nº 604 París 1984, 345-361.
SAYAS ABENGOECHEA, J.J., «El bajo Imperio» en Tuñón de Lara, M. (coord.), *Historia de España II. Romanismo y Germanismo. El despertar de los pueblos hispánicos (siglos IV-X)*, Barcelona 1982, 44-45.
— «Cuestiones controvertidas acerca de los judíos en la Historia antigua peninsular», *Espacio, Tiempo y Forma, Serie II, Historia Antigua*, VI, 1993, 479-528.
SCHMIDT, I.A., *De Lapsu Origenis*, Helmstadii, MDCCIV.

SCHWEIZER, E., «*Ego eimi*». *Die religionsgeschichtliche Herkunft und theologische Bedeutung des Johanneischen Bildreden zugleich ein Beitrag zur Quellenfrage des vierten Evangeliums,* Ferlant 38, Göttingen, 1965 (reimpresión).
SEAVER, J.E., *Persecution of the Jews in the Roman Empire (300-438),* University of Kansas Publications, Lawrence 1952.
SHOTWELL, J. T., *Historia de la Historia en el mundo antiguo*, Madrid 1982.
SIMON, M., *Verus Israel. Étude sur les relations entre chretiennes et juifs dans l'Empire Romain (135-425)*, París 1948.
SIMONETTI, M., *Faustini Opera*, en *CCh* LXIX 287-392, Turnholti, 1957.
— «Note su antichi commeti alle Benedizioni dei Patriarchi», en *AFLFC*, 28, 1960, 405-473.
— «Note su Faustino» *SEJG* XIV 1963, 50-98.
— *Studi sull'arianesimo*, Roma 1965.
— «Alcune considerazioni sul contributo di Atanasio alla lotta contro gli ariani», en *Studi in onore di A.Pincherle*, Roma 1967, 512-535.
— «Le origini dell'arianesimo», *Rivista di Storia e Letteratura Religiosa*, 1971, 317-330.
— «Note sull'interpretazione gnostica dell'Antico Testamento», *VetChr* IX, 1972, 331-359.
— «La crisi Ariana e l'inizio della riflessione teologica in Spagna» en Problemi attuali di scienza e di cultura. *Colloquio italo-spagnolo sul tema Hispania Romana. (Roma 15-16 maggio 1972)*, Roma, 1974, 127-147.
— *La crisi ariana del IV secolo*, Roma 1975.
— «L'interpretazione patristica del Vecchio Testamento fra II e III secolo», *Augustinianus* 1984 1-31.
— *Lettera e/o Allegoria Roma*, 1985.
SMALL, S.G.P., «On allegory in Homer», *Classical Journal* XLIV 1949, 423-430.
SMITH, J.Z., «Towards interpreting demonic powers in Hellenistic and Roman Antiquity», *ANRW* II 16.1, 1978, 425-439.
SOTOMAYOR, M., «Las actas del Concilio de Elvira. Estado de la cuestión», *Rev.Cent.Estud.Hist.*, 2ª época, 3, 1989, 35-65.
— «Romanos pero cristianos. A propósito de algunos cánones del concilio de Elvira», *Antig.Crist* VII, 1990, 11-17.
SOUVAY, CH., «Animals in the Bible», *Catholic Encyclopedia*, Vol. I, Nueva York 1907, reedición digitalizada de 1999.
STAEHLIN, E., *Die Verkündigung des Reiches Gottes in der Kirche Jesu Christi*, Basel 1954.
STEAD, C.G., «Homousios», *RAC* 16, 1994, 364-433.
STEVENS, C.T., «The 'I Am' Formula in the Gospel of John», *SBTh* 7, 1977, 19-30.
STOCKMEIER, P., *Glaube und Religion in der Frühen Kirche*, Freiburg-Basel-Wien, s/f.
— «Christlicher Glaube und antike Religiosität», *ANRW* II 23.2, 1980, 871-909.
STRAPPAZZON, V., «Analyse sémantique du sermon 'In II Dominica in Quadragesima' de saint Antoine de Lisbonne: symbolisme de l'échelle de Jacob», *Euphrosyne* XXIV 1996, 317-326.
STRAUB, J.A., *Vom Herrscherideal in der Spätantike*, Darmstadt 1964.
STUDER, B., «Zur Frage des westlichen Origenismus», *Studia Patristica* IX, Berlin 1966, 270-287.
SUÁREZ FERNÁNDEZ, L., *Los judíos españoles en la Edad Media*, Madrid 1980.

SUBERBIOLA MARTÍNEZ, J., *Nuevos concilios hispano-romanos de los siglos III y IV. La Colección de Elvira*, Universidad de Málaga 1987.
SÜHLING, FR., *Die Taube als Religiöses Symbol im Christlichen Altertum*, Freiburg im Breisgau, 1930.
SUREDA BLAÑES, F., *La cuestión de Osio, obispo de Córdoba y de Liberio, obispo de Roma*, Madrid 1928.
TATE, J., «On the history of allegorism», *CQ* XXVIII 1934, 105-114.
TETZ, M., «Glaubensfragen auf der Synode von Serdika (342)», *ZNW* 76 1985, 243-269.
THEREL, M.L., «La composition et le symbolisme de l'iconographie du Mausolée à El-Bagawat», *RAC* XLV 1969, 223-270.
THOUVENOT, R., *Essai sur la Province Romaine de Bétique*, París, 1940, reedición de 1973.
— «Chrétiens et juives à Grénade au IV siècle après J.C.», *Hesperis* XXX 1943, 206-211.
TIETZE, W., *Lucifer von Calaris und die Kirchenpolitik des Constantius II.Zum Konflikt zwischen dem Kaiser Constantius und der nikänisch-orthodoxen Opposition*, Tübingen Universität, 1976.
TILLEMONT, L.S., *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique de sixs premiers siècles*, París 1700.
TIMMERMANN, J., *Nachapostolisches Parusiedenken*, Müchen 1968.
TRISOGLIO, F., «Filone alessandrino e l'esegesi cristiana. Contributto alla conoscenza dell'infuso esercitato da Filone sul IV secolo, specificatamente in Gregorio di Nazianzo», *ANRW, II Principat 21.1.Religion*, Berlín 1984, 589-730.
TURNER, C.H., «Ossius», *JThS* 12, 1911, 275-277.
— «De nominis Ossius orthographia», en *Ecclesiae occidentalis monumenta iuris antiquissima*, Oxford, 1930, 552.
ULRICH, J., «Einige Bemerkungen zum angeblichen Exil des Ossius», *ZKG* 105, 1994, 143-155.
VACCARI, A., «La Theoria nella scuola esegetica di Antiochia», *Bibl.* 1, 1920, 3-36.
— «La 'teoria' esegetica antiochena», *Bibl.* 15, 1934, 94-101.
VALLE, C., «Aproximaciones al método alegórico de Filón de Alejandría», *Helmántica*, XXVI, 1975, 561-567.
VARO, F., «Hermenéutica paulina del Antiguo Testamento en Rom. 7, 7-12» en Casciaro, J.M., ARANDA, G., CHAPA, J., ZUMAQUERO, J.M., *Biblia y Hermenéutica VII*, 1986, 439-451.
VEGA, A.C., *Los nueve Nombres de Cristo, ¿son de Fray Luis de León?*, Imprenta del Real Monasterio del Escorial, 1945.
VERMASEREN, M.J., «Mihtra e Mitrei», *Enciclopedia dell'Arte Antica* V, Roma, 1963, 117-122.
— *Mithraica. Etudes préliminaires aux religions orientales dans l'Empire Romain*, IV vol., Leiden, 1971.
VERMÚDEZ DE PEDROSA, F., *Historia Eclesiástica de Granada*, Granada, 1638.
VERNANT, J.P., *Mito y pensamiento en la Grecia Antigua*, Barcelona, 1985.
VESCO, FR.J.-L., «La Lecture du Psautier selon l'Épitre de Barnabé», *Rben* 93-1, 1986, 5-37.
VEYNE, P., *¿Creyeron los griegos en sus mitos?* Buenos Aires, 1987.
VIDAL NAQUET, P., *Ensayos de historiografía*, Madrid, 1990.
VIVES, J., *Concilios Visigóticos e Hispano-romanos*, Vol. I, Madrid, 1953, 1-15.

VOGT, J., *La decadencia de Roma. Metamorfosis de la cultura antigua (200-500)*, Ediciones Guadarrama, Madrid s/f.

WALKER, G.S.M., «Ossius of Cordova and the Nicene Faith», *Studia Patristica* IX, Oxford 1963/Berlin 1969, 316-320.

WALLACE-HADRILL, D.S., «Eusebios von Caesarea», *TRE* 10, 1982, 537-543.

WEHRLI, F., *Geschichte der allegorischen Deutung Homers im Altertum*, Leipzig, 1928.

WEICKHMANN, J.S., *De Schola Origenis Sacra ex Gregorio Thaumaturgo informata. Commentatio Histor.Theolog*.,Vitembergae, MDCCXLIV.

WILES, M., *Del evangelio al dogma. Evolución doctrinal de la Iglesia antigua*, Madrid, 1974.

WILLIANS, D.H., *Ambrose of Milan and the End of the Nicene-Arian Conflicts*, Clarendon Press Oxford 1995.

WILLIANS, M.L., *Adversus Iudaeos*, Cambridge 1935.

WOLFSON, H.A., «La filosofía griega en Filón y en los Padres de la Iglesia», en Toynbee, A.J., (ed.), *El Crisol del Cristianismo*, Barcelona, 1993, 309-316.

— The Philosophy of the Church Fathers, Cambridge, 1956.

WYATT, N., *Myths of Power, Ugaritish-Biblische Literatur*, Band 13, Münster 1996.

YABEN, H., *Osio, obispo de Córdoba*, Barcelona 1945.

YOUNG, F., *Biblical exegesis and the formation of Christian culture*, Cambridge University Press 1997.

ZECCHINI, G., «La storiografia cristiana latina del IV secolo (da Lattanzio ad Orosio)», en BONAMENTE,G.& NESTORI, A., *I Cristiani e l'Impero nel IV Secolo, Colloquio sul Cristianesimo nel mondo antico, Atti del Convegno (Macerata 17-18 Dicembre 1987)*, 169-193.

ZIMMERMANN, H., «Das absolute 'ego eimi' als ntl. Offebarungsformel», *BiZ* 4, 1960, 266-276

ZUNTZ, G., *Aion in der Literatur der Kaiserzeit*, Wien, Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1992.

SIGLAS

AAEF. Anejo del Anuario de Estudios Filológicos. Universidad de Extremadura.
AEA. Archivo Español de Arqueología. CSIC. Madrid.
AFLFC. Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia della Università di Cagliari.
Agustinus. Agustinus. Revista publicada por los Padres Agustinos Recoletos. Madrid.
AHDE. Anuario de Historia del Derecho Español. Instituto Nacional de Estudios Jurídicos. Madrid.
ALLG. Archiv für Lateinischen Lexicographie und Grammatik Leipzig.
Analecta Sacra Tarraconensia. Analecta Sacra Tarraconensia. Barcelona.
AnMurcia. Anales de la Universidad de Murcia. Murcia.
Annales E.S.C. Annales: Économies, sociétés, Civilisations. Paris.
ANRW. Austieg und Niedergang der Römischen Welt. Berlin.
Antig.Crist. Antigüedad y Cristianismo. Murcia.
Atlántida. Atlántida. Revista Trimestral de Cultura, Ciencia y Humanidades. Madrid.
Augustinianum. Roma. Institutum Patristicum Augustinianum.
BHTh. Beiträge zur Geschichte der deutsche Sprache und Literatur. Tübingen.
Bibl. Biblica. Roma
Biblia y Hermenéutica Biblia y Hermenéutica. VII Simposio internacional de teología de Navarra. Pamplona, 1986.
Biblioteca Sanctorum. Roma.
BiZ Bibilische Zeitschrift. Paderborn.
BLE Bulletin de littérature ecclésiastique. Toulouse.
Boletín de la Asociación de Amigos del C.E.P.O. Centro de Estudios del Próximo Oriente. Madrid.
BRAH. Boletín de la Real Academia de la Historia. Madrid.
BRL Bulletin of the John Rylands Library. Manchester.
BTAM Bulletin De théologie ancienne et médiévale. Gembloux; Abbaye du Mont César. Louvain.
Cath. Catholica. Jahrbuch für Kontroverstheologie. Münster.

Civ.Cat. Civiltà Catolica. Roma.
CJ Classical Journal. Athens. University of Georgia.
Classical Folia. Classical Folia. New York.
CQ. Classical Quarterly. Oxford.
DGG Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Tübingen.
Diuinitas. Diuinitas. Roma.
CCh Corpus Christianorum. Turnholt
CEG. Cuadernos de Estudios Gallegos. Santiago de Compostela.
Communio Viatorum. Communio Viatorum. Prague.
Emérita. Emérita. Revista de Lingüística y Filología Clásica. Instituto de Filología. Madrid.
Erytheia. Erytheia. Revista de Estudios Bizantinos y Neogriegos. Madrid.
Espacio, Tiempo y Forma. Espacio, Tiempo y Forma. Serie II. UNED. Madrid.
EstEcle. Estudios Eclesiásticos. Madrid.
Estudios Bíblicos. Estudios Bíblicos. Madrid.
ETHL Ephemerides Theologicae Lovanienes. Louvain.
Euphrosyne. Revista de Filologia Classica. Lisboa.
FlorIlib. Florentia Iliberritana. Revista de Estudios de Antigüedad Clásica. Universidad de Granada. Granada.
Forschungen zur christlichen Literatur und Dogmengeschichte. Forschungen zur christlichen Literatur und Dogmengeschichte. Paderborn. Schöningh.
FrontCienc. Fronteras de la Ciencia. Madrid.
Giennium Revista de Estudios e Investigación de la Diócesis de Jaén.
Gregorianum Gregorianum Comentarii de re theologica et philosophica. Roma. Pontificia Università Gregoriana.
HAnt Hispania Antiqua. Revista de Historia Antigua. Universidad de Valladolid. Valladolid.
Helmántica. Helmántica. Universidad Pontificia. Salamanca.
Historia. Zeitschrift für Alte Geschichte. Wiesbaden.
HThR. Harvard Theological Revien. Cambridge, Mass.
Isimu. Isimu. Revista sobre Oriente Próximo y Egipto en la Antigüedad. Madrid.
JAC Jahrbuch für Antike und Christentum. Münster.
JRS. Journal of the Roman Studies. London.
JThS Journal of Theological Studies. Oxford.
Ktema. Ktema. Strasbourg.
Langue Française. Langue Française. Paris.
Latomus. Latomus. Révues d'études latines. Bruxelles.
LThK. Lexikon für Theologie und Kirche. Freiburg.
Melánges de la Casa de Velázquez. Casa de Velázquez. Madrid.
MTZh Münchener Theologische Zeitschrift. München.
Neue Kirchliche Zeitschrift. Neue Kirchliche Zeitschrift. Leipzig.
NTS New Testament Studies. Cambridge.
NZSTh Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie. Berlin.
Or.Ch. Oriens Christianus. Wiesbaden.
Pirenae. Pirennae. Departamento de Historia Antigua de la Universidad de Barcelona.
PL Migne. Patrologia Latina.
RAC. Reallexikon für Antike und Christentum. Stuttugart.

Razón y Fe. Razón y Fe. Madrid.
Rben. Revue Bénédictine. Abbaye de Maredsous, Belgique.
RET Revista Española de Teología. Madrid.
Rev.Cent.Estud.Hist. Revista del Centro Estudios Históricos de Granada.
Rev.Thom. Revue Thomiste. Paris.
Revue historique du Droit français et étranger. Revue historique du Droit français et étranger. Societé du Recueil Sirey.
RiAC. Rivista di Archeologia Crisitiana. Roma.
Romanitas-Christianitas. Romanitas-Christianitas, Untersuchungen zur Geschichte und Literatur der römischen Kaiserzeit, Johannes Straub zum 70. Geburstag am 18. Oktober 1982 gewidmet, herausgegen von Gerhard Wirth unter Mitwirkung von K.JH. Schwarte und Johannes Heinrecihs, Berlin 1982.
RPTK Realencyclopädie für protestantische Theologie und Kirche, Leipzig
RSR. Revue de sciences religieuses. Strasbourg: Palais Universitaire.
RThL. Revue théologique de Louvain. Louvain.
SBTh. Studia Biblica et Theologica. New Haven.
ScrMar. Scripta de Maria. Centros de Estudios Marianos. Zaragoza.
ScTh. Scripta Teologica. Universidad de Navarra. Pamplona.
Sefarad. Sefarad. Revista de la Escuela de Estudios Hebraicos. Madrid.
SFG Spanische Forschungen der Görresgesellschaft. Münster.
SEJG Sacris Erudiri. Jaarboek voor Godsdienstwetenschappen. Turnhout.
Sitzungberichte der Akademie der Wissenschaften. Sitzungberichte der Akademie der Wissenschaften. Wien.
Studia Patristica. Studia Patristica. Oxford/Berlin.
TEsp Teología Espiritual. Valencia.
ThLB Theologisches Literaturblatt. Bonn
ThQ Theologische Quartalschrift. Müchen.
ThZ. Theologische Zeitschritf. Basel.
TRE Theologische Realenzyklopädie. Berlin. New York.
TS Terra Santa. Jerusalem.
VetChr. Vetera Christianorum. Bari.
Vig.Chr. Vigiliae Christiane. Amsterdam.
WWKL Wetzer-Welte Kirchenlexikon, Freiburg.
ZNW. Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche. Berlin.
ZKG. Zeitschrift für Kirchengeschichte. Stuttgart.
ZKTh. Zeitschrift für katholische Theologie. Wien.
ZThK. Zeirschrift für Theologie und Kirche. Tübingen.

ÍNDICE DE AUTORES MODERNOS

ÍNDICE DE AUTORES ANTIGUOS

ÍNDICE DE NOMBRES BÍBLICOS

ÍNDICE TEMÁTICO

La exégesis como instrumento de creación cultural. El testimonio de las obras de Gregorio de Elbira,
Antig. crist. (Murcia) XVII, 2000, pp. 277-290

TOGADO TARDORREPUBLICANO PROCEDENTE DE LA CORTIJADA DE EL DUQUE (PUEBLA DE DON FADRIQUE, GRANADA)

Jesús Fernández Palmeiro
Daniel Serrano Várez

RESUMEN

La finalidad de este artículo es dar a conocer la escultura de un *togatus* encontrada en Puebla de don Fadrique (Granada).

Los últimos estudios asignan a este tipo de esculturas una cronología del final del periodo republicano. Por sus características es semejante a las aparecidas en otros puntos de España, especialmente los hallados en el santuario ibérico del Cerro de los Santos en Montealegre del Castillo (Albacete).

El yacimiento en que apareció ha proporcionado importantes materiales y se encuentra en el campo de la Puebla, una zona intensamente romanizada.

ABSTRACT

The object of this article is give to know the sculpture from a *togatus* found in Puebla de don Fadrique (Granada).

The last studies assign to this type of sculptures a chronology from end of Republican period. Because its characteristics are similar from the appeared in other points to Spain, specially the found in the iberian sanctuary from Cerro de los Santos in Montealegre del Castillo (Albacete).

The archeological site in that what appeared have provided a lot of materials and itself find in the country of Puebla, one zone romanize intensely.

Fecha de recepción: mayo 2001.

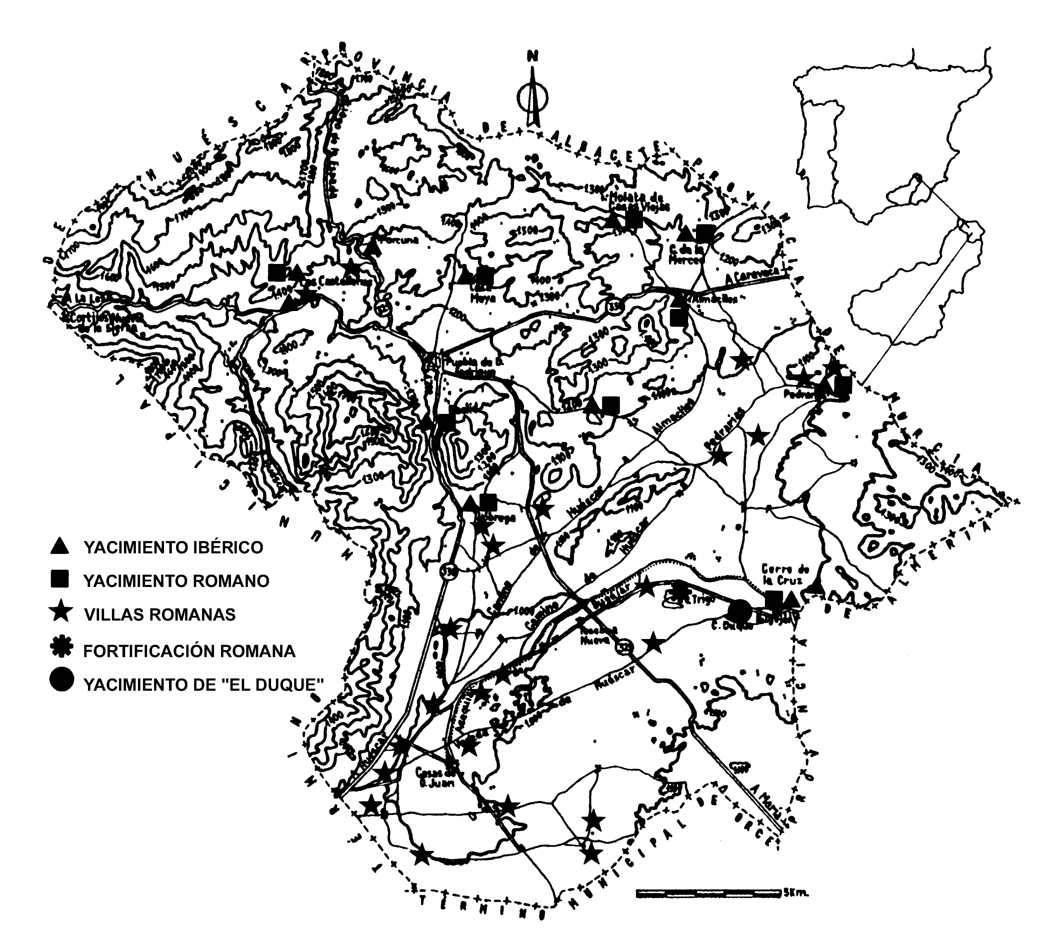


FIGURA 1. *Yacimientos ibéricos y romanos de Puebla de Don Fadrique.*

La finalidad de este artículo es dar a conocer la escultura de un togado encontrado en la cortijada del Duque. En este lugar se ubica un extenso yacimiento en llanura, que ocupa una suave loma cortada por la carretera que desde la Toscana se dirige a Bugéjar. Su elevación es de escasos metros sobre los terrenos circundantes, dedicados al cultivo de cereales de secano (Fig. 1).

Un estudio de materiales del yacimiento, que abarcan desde un periodo prehistórico hasta época medieval, fue publicado por nosotros[1]. En él detallábamos algunos aspectos geográficos de la zona en la que se encuentra el asentamiento, por lo que ya no trataremos este aspecto.

La estatua fue encontrada, casualmente, en el punto señalado en el plano de la fig. 2, A, en la intersección de la carretera a Bugéjar con el camino que desde El Duque se dirige hacia la acequia de Bugéjar, en el lugar indicado en la fotografía de la figura 2, B con una flecha. Apareció boca abajo, sobresaliendo casi en su totalidad del nivel del suelo y acompañada de otras piedras más pequeñas y brozas que habían sido depositados allí por el tractor al arar el

1 FERNÁNDEZ PALMEIRO, J. y SERRANO VÁREZ, D.: «Un importante yacimiento ibero-romano en la cortijada del Duque (Puebla de don Fadrique, Granada)». *Verdolay*, 5, Murcia, 1993, págs. 89-107.

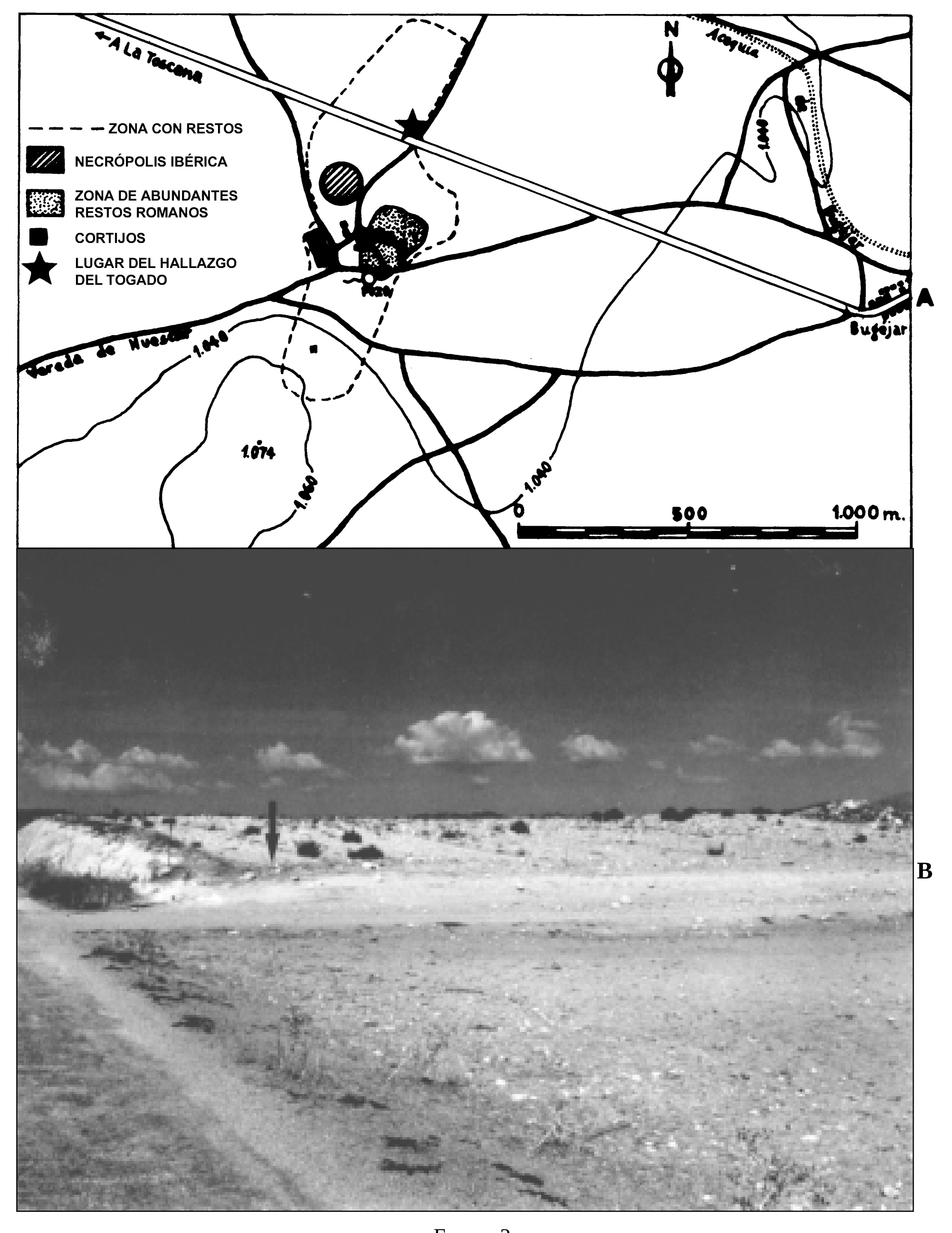


FIGURA 2.
A: Plano del yacimiento de "EL DUQUE"
B: Fotografía del lugar donde se encontró la estatua (señalado con la flecha).

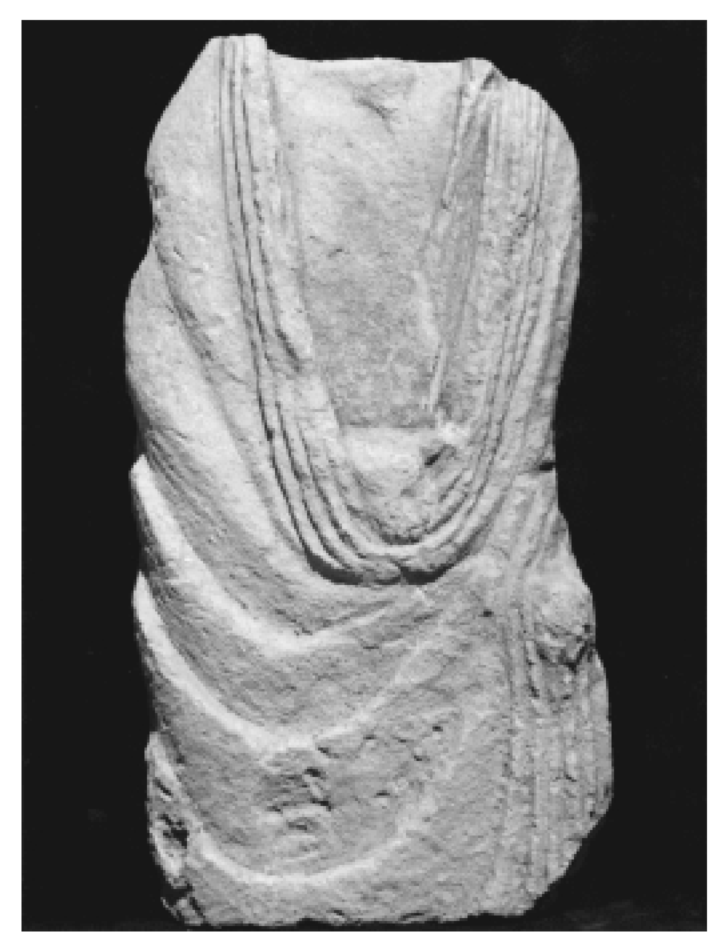


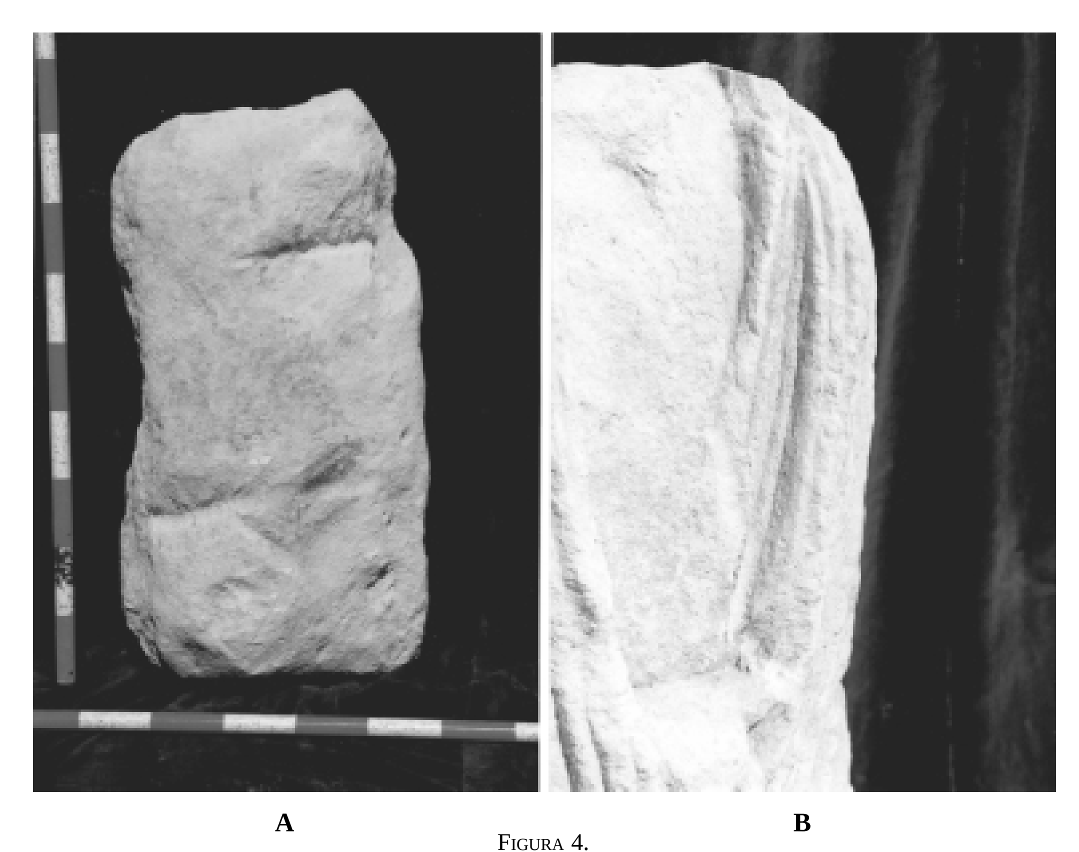
FIGURA 3. *Vista frontal del togado.*

terreno, actualmente plantado de árboles. Creemos que el tractor no la arrastraría desde un lugar muy lejano, tanto por su considerable tamaño, como porque en la parte labrada no se aprecian desperfectos que se hubieran producido por el roce.

Próximo al lugar del hallazgo se ha acumulado, para facilitar las tareas agrícolas, un gran montón de piedras, que posiblemente se utilizaron en construcciones y que aparece en la fotografía de figura 2, B en la parte derecha. Hay también restos de tégulas, plaquetas de mármol, ímbrices y fragmentos de bloques de arenisca. Estos mismos materiales aparecen en las lindes de los terrenos próximos.

DESCRIPCIÓN DE LA ESTATUA

Está esculpida sobre roca arenisca de grano fino y color beige. En algunas zonas tiene tonalidades verdosas producidas por el contacto con la hierba, oscuras de la tierra y negruzcas, en la espalda, debido del neumático del tractor.



A B

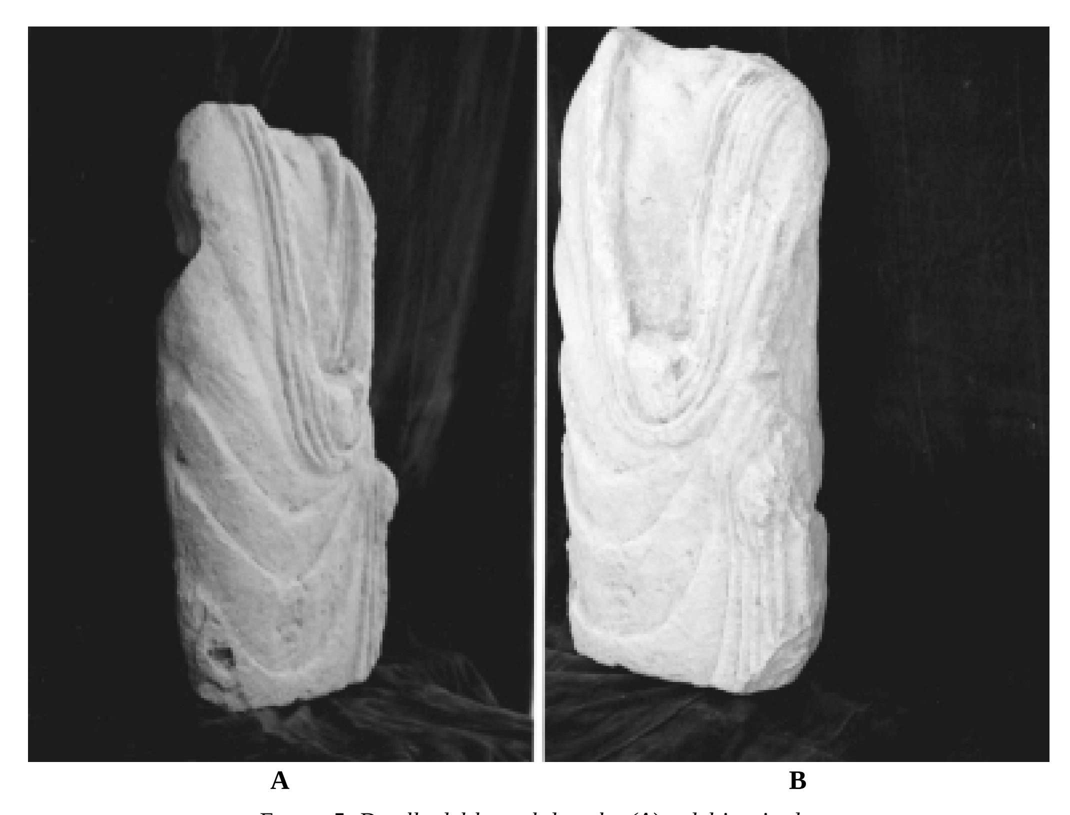
FIGURA 4.
A: Parte posterior de la estatua.
B: Detalle de los restos de la túnica que lleva bajo el pallium.

Medidas.
— altura: 82´5 cm.
— anchura: 45 cm.
— grosor: 25 cm.

Representa la figura masculina de un togado que ha sido labrada solamente hasta encima de las rodillas. Le falta la cabeza y cuello, del que solo se aprecia el inicio. La base, en la que se ven las huellas del cincel, presenta acabado tosco. La estatua, con un ligero apoyo, se mantiene vertical (Fig. 3).

La parte de pecho comprendida entre el inicio del cuello y la mano pensamos que ha sido rebajada intencionalmente, eliminando el relieve que tendría. A pesar de ello aún se aprecian los restos de la túnica que llevaba debajo (Fig. 4, B).

La espalda se desbastó ligeramente y se aprecian las acanaladuras hechas por el arado (Fig. 4, A); una de ellas ha arrancado un fragmento del lateral derecho, en la unión entre el primer pliegue y el segundo (Fig. 5, A). En la parte izquierda de la figura hay dos roturas: una afecta a los pliegues que caen en vertical y a parte de la base; otra produce una concavidad en la mayor



A B

FIGURA 5. *Detalle del lateral derecho (A) y del izquierdo.*

parte del lateral izquierdo (Fig. 5, B). Por toda la superficie hay desconchados debido a la blandura de la roca en que se labró y en la parte derecha del último pliegue, hay un hueco natural (Fig. 5, A).

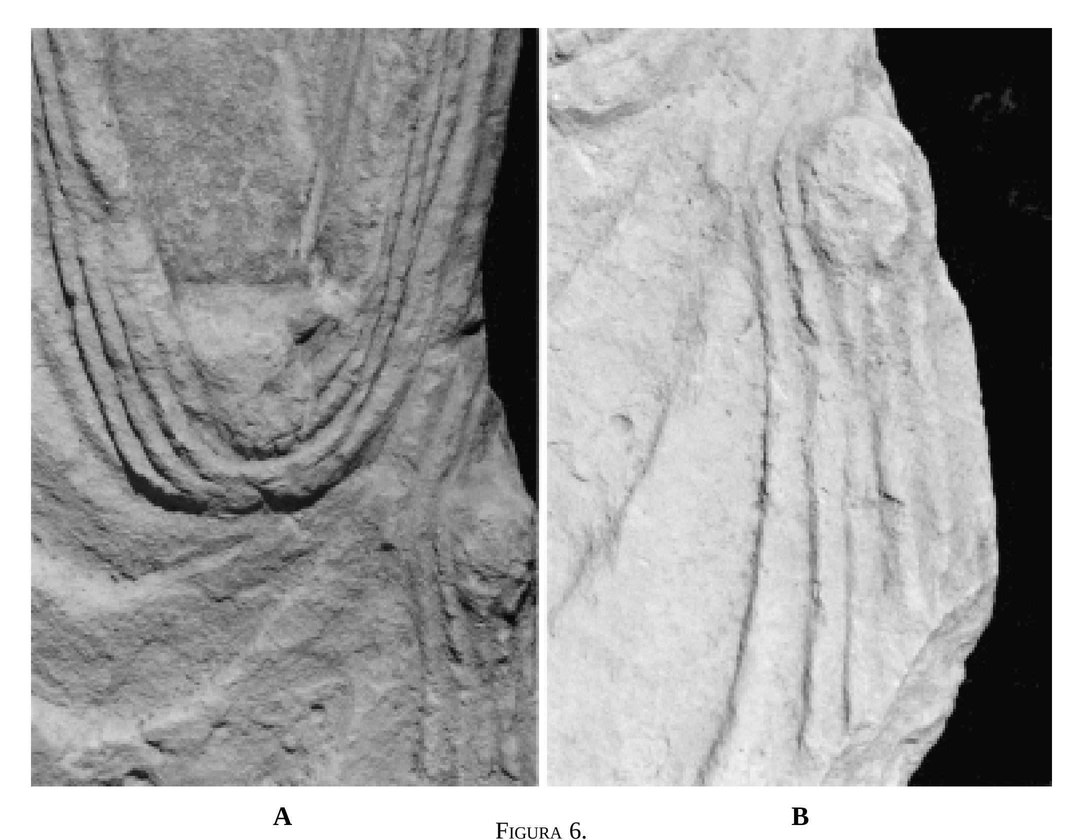
La figura va envuelta en un *pallium*. Desde su lado derecho parten cinco pliegues curvos que se recogen en la mano izquierda, a la altura de la cintura, para caer desde allí verticalmente. Sobre el pecho se forma un escote triangular a modo de *sinus*, con pliegues más densos, seis a la izquierda y cuatro a la derecha (Fig. 3). En el vértice aparece la mano diestra, que sujeta la prenda; su posición iría forzada respecto al antebrazo. Los dedos están muy desgastados, apreciándose un relieve que podía corresponder al pulgar, que estaría muy abierto, o bien podía ser parte de los pliegues del escote (Fig. 6, A).

El brazo izquierdo caería pegado al cuerpo y sólo asomaría la mano, de la que apenas queda un muñón (Fig. 6 B).

MATERIALES ENCONTRADOS EN LAS PROXIMIDADES

— Bloques de arenisca con huella de haber sido trabajados:

En la linde del bancal, paralela a la carretera, en el que se encontró la estatua, hay dos grandes bloques que aparecen en figura 7. El de la derecha tiene una acanaladura paralela a uno



A B

FIGURA 6.

A: Detalle de la mano derecha y de la eliminación del relieve del escote.
B: Restos de la mano izquierda y de los pliegues verticales del pallium.

de sus lados (cuyo detalle se puede apreciar en la fotografía de abajo), con una anchura de 8 cm. y de profundidad desigual: en el extremo redondeado es de 4 cm., formando un plano inclinado, que disminuye en altura hasta igualarse con la superficie de la cara. En el bloque de la izquierda se ha rebajado su superficie central en una profundidad de 2 cm., quedando dos de sus bordes a una mayor altura.

En el montón de piedras que aparece a la derecha de la fotografía de figura 2, B, se encontró un bloque que conserva dos caras originales. En una de ellas aparece una perforación y huellas de otra (Fig. 8, arriba). En la parte opuesta hay tres huecos, que podían ser la parte final de otras perforaciones, que tendrían su inicio en la cara original (Fig. 8, abajo). También procede de este lugar un pequeño bloque con dos caras paralelas separadas por una altura de 14 cm. Su frente está formado por un filete y media caña (Fig. 9, A).

— Otros restos:

Fragmento de ímbrice: Lleva incisas dos letras capitales. Ambas fueron trazadas con un instrumento de punta roma, posiblemente un punzón, que da lugar a un perfil en «U»; se

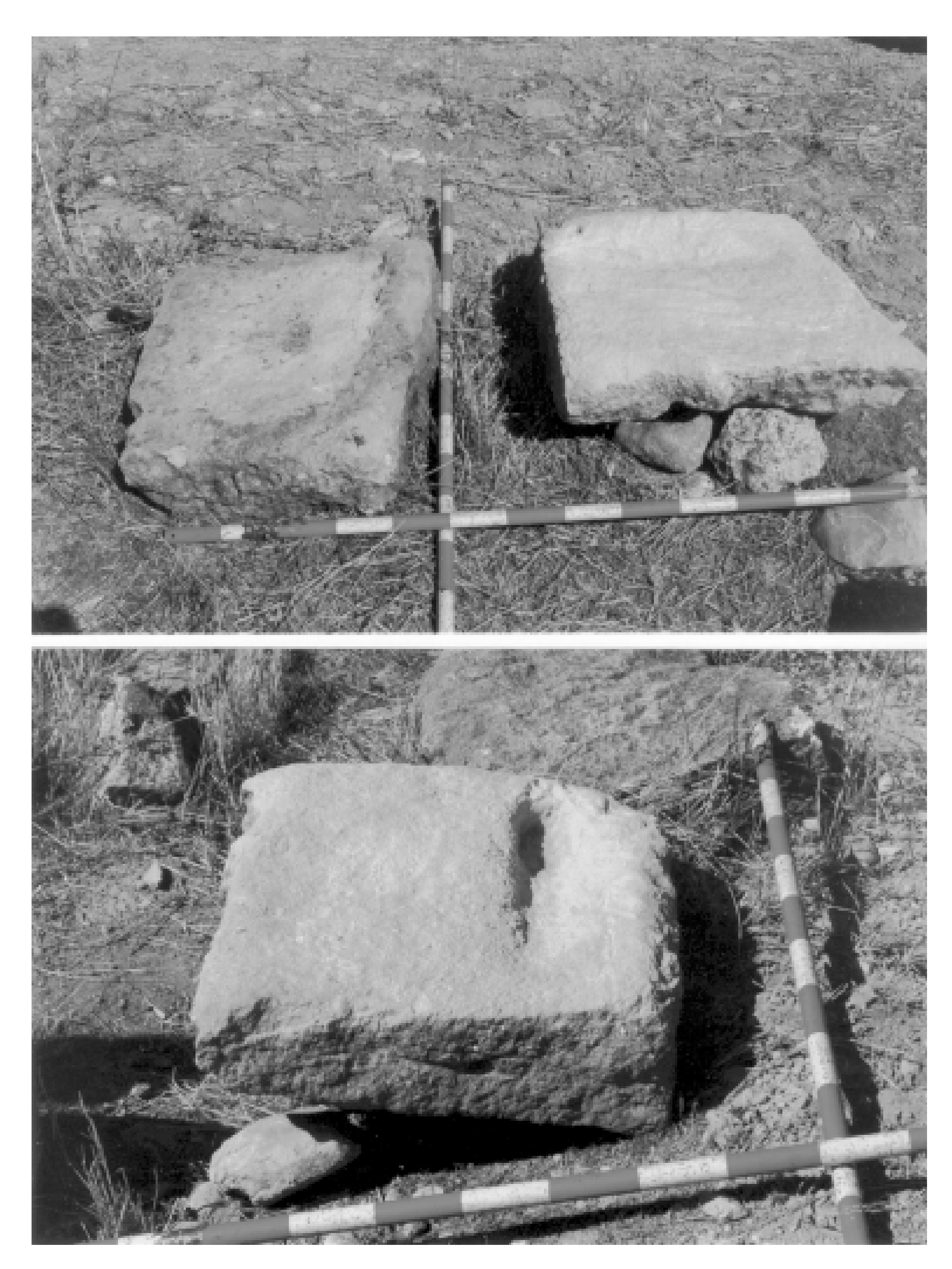


FIGURA 7. *Bloques de arenisca (arriba) y detalle de la acanaladura del de la derecha (abajo).*



FIGURA 8. *Detalle de bloque con perforaciones en dos de sus caras.*

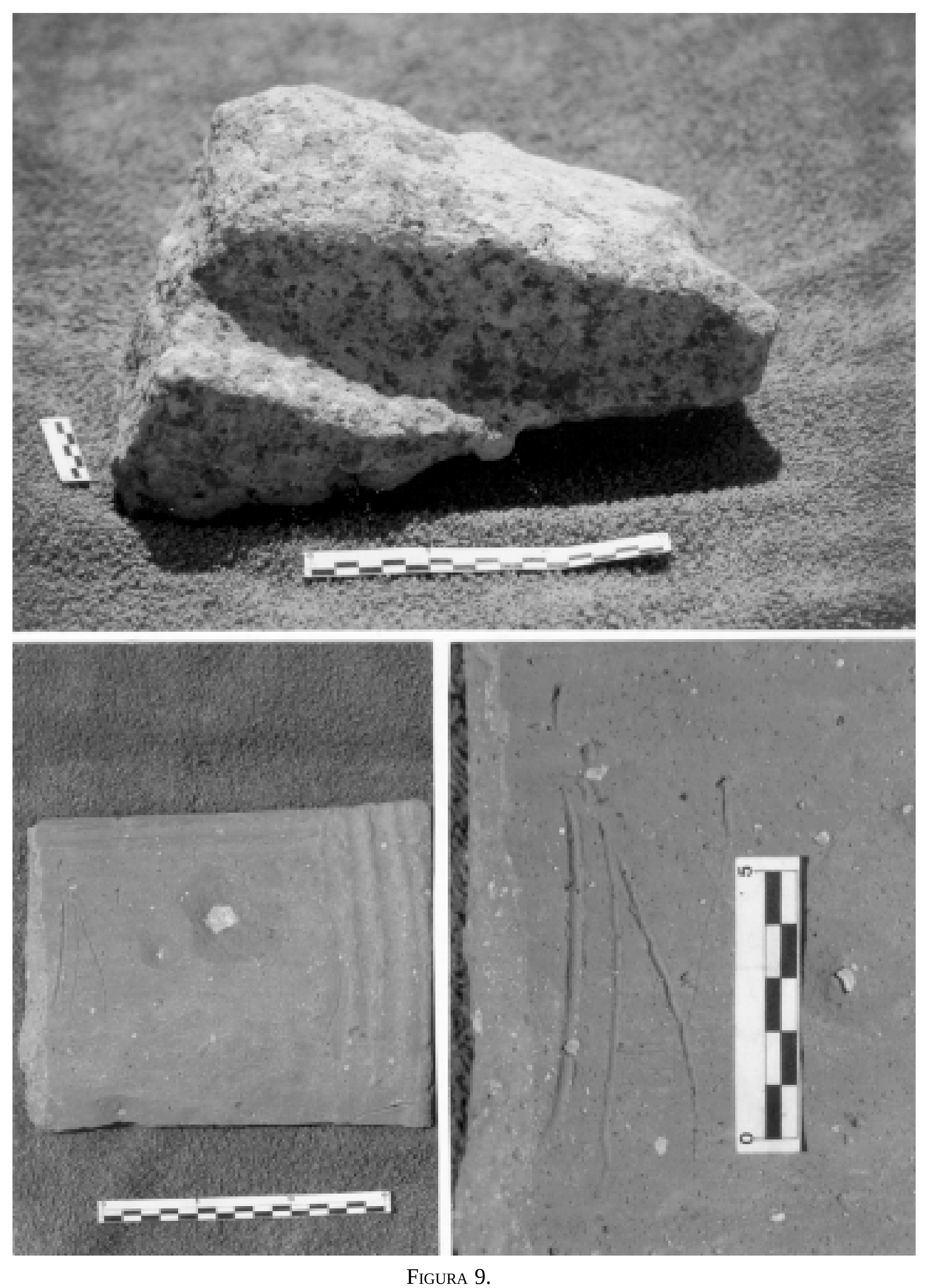


FIGURA 9.
A: Bloque de arenisca con filete y media caña.
B: Ímbrice con letras incisas (izquierda). Detalle de las letras (derecha).

hicieron estando la arcilla tierna, ya que se aprecian las rebabas. Las líneas verticales son ligeramente curvas y trazadas de arriba abajo.

A la izquierda aparece un trazo ligeramente inclinado cuya parte inferior coincide con la rotura, lo que impide determinar el resto; podría ser parte de una N, V ó U.

A la derecha del anterior hay una A. Se hizo primeramente el trazo izquierdo; a continuación el otro y, finalmente, el transversal que no llega a unirse al de la derecha (Fig. 9, B).

— Cerámica: Hay fragmentos de común ibérica lisa y pintada con decoración geométrica sencilla y compleja. Un pequeño fragmento, que pertenecería a una vasija de gran tamaño, está decorado con motivos vegetales muy estilizados y en él se manifiesta el «*horror vacui*».

Además hay fragmentos de sigillata sudgálica, hispánica y clara A.

CONCLUSIONES

Nuestra figura es semejante a otras aparecidas en distintos puntos de la Península. Algunas de ellas se conocen desde el siglo XIX y han sido estudiadas por diversos autores. Nosotros sólo citaremos los más recientes trabajos, ya que en ellos se recoge toda la bibliografía anterior, que cualquier interesado sobre el tema puede consultar.

La escultura aparece cubierta con el *pallium*, también denominado *toga exigua* o *praetexta*, lo que la diferencia de otras estatuas de togados de época imperial. Esta vestimenta tenía su origen en el *himation* griego y su uso por los romanos se adoptó a partir del siglo III a. C., generalizándose posteriormente y compitiendo con la toga imperial[2].

Entre sus paralelos destacan las aparecidas en la provincia de Albacete, en el Cerro de los Santos de Montealegre del Castillo, donde son varias las figuras, más o menos completas, que tienen parecidos con la nuestra[3]. Se han encontrado también en Cartagena, que sólo se conoce por un dibujo[4], Tarragona[5], Barcelona[6], Carmo en Portugal[7] y Badalona[8]. En la escultura del Duque se aprecian ciertas diferencias respecto a las citadas anteriormente. No se ve el abulta-

---

2 SAGLIO, E.: *Dictionnaire des Antiquités Grecques et Romaines,* Voz *pallium*, vol. IV, p. 291.

3 GARCÍA Y BELLIDO, A: «Dos datos cronológicos relativos a la escultura y epigrafía ibéricas», *Estudios dedicados a Menéndez Pidal,* tomo III, Madrid, 1952, pp. 507-516.

BALIL, A.: «Plástica provincial en la España romana», *Rev. de Guimaraes*, 70, 1960, pp. 107-133.

RUIZ BREMÓN, M.: «Esculturas romanas en el Cerro de los Santos», *Archivo Español de Arqueología*, 59, Madrid, 1986, pp. 67-87.

— *Los exvotos del santuario ibérico del Cerro de los Santos*, Albacete, 1989.

RUANO RUIZ, E.: *La escultura humana de piedra en el mundo ibérico*, Madrid, 1987.

NOGUERA CELDRÁN, J.M.: *La escultura romana de la provincia de Albacete*, Albacete, 1994.

4 NOGUERA CELDRÁN, J.M.: *La ciudad romana de Carthago Nova: La escultura*, Murcia, 1991, p. 122 y lám. 30.

5 GARCÍA Y BELLIDO, A.: «Dos datos cronológicos…» *Op. Cit.* nota 3, pp. 510-511 y fig. 5.

KOPPEL, E.: *Die Römischen Skulpturen von Tarraco*. Berlín, 1985, pp. 88 y 89, nº 116, lám. 47.

6 BALIL, A.: «Plástica provincial…» *Op. Cit.* nota 3, p. 122 y fig. 3.

GARCÍA Y BELLIDO, A.: *Collectión Latomus,* XXV. 1966; p. 423.

7 GARCÍA Y BELLIDO, A.: *Esculturas romanas de España y Portugal*. Madrid, 1942, pp. 191 y 192, lám. 161, nº 227.

GARCÍA Y BELLIDO, A.: «Dos datos cronológicos…» *Op. Cit.* nota 3, pp. 511 y 512 y fig. 7.

8 GUITART, J.: *Baetulo. Topografía arqueológica. Urbanismo e historia,* Badalona, 1976, pp. 160-162, lám. XLII, 1 y XLIII, 1.

miento que producen los brazos debajo del *pallium*. La técnica en la realización de los pliegues del escote y los que caen verticalmente desde la mano izquierda, es distinta a la usada al realizar el resto del *pallium*. Los primeros están hechos mediante incisiones, mientras que los segundos son curvos, amplios y realizados en planos escalonados. Esto hace que se vea un perfil sinuoso en el lado derecho, mientras que el izquierdo es más rectilíneo. La menor anchura que se observa en el pliegue inferior se debió a que quedó interrumpido al labrarse la figura solamente hasta por encima de las rodillas, como ya indicábamos anteriormente. Una figura ápoda, procedente del Cerro de los Santos, es la del Museo Arqueológico Municipal «Cayetano de Mergelina» de Yecla, pero representa a un togado altoimperial[9]. Es posible que estas diferencias, así como la posición forzada de la mano que presenta la figura, se deban a la inexperiencia del escultor para lograr los volúmenes y proporciones, tal y como se ha señalado para otras estatuas de este tipo[10].

A un nivel inferior de los pliegues que forman el escote triangular del *pallium*, se aprecian los de la túnica. En la mayoría de las figuras ésta es lisa con escote recto o curvo. En la del Duque la inclinación y grosor de los pliegues muestran cierto parecido con la figura con bulla procedente del Cerro de los Santos, que se ha indicado que se encuentra en los fondos del Museo de Barcelona[11] y que Noguera Celdrán indica que está en paradero desconocido[12]. Debido a la destrucción que presenta el togado del Duque no podemos saber como sería el escote. Los restos de pliegues de la túnica parecen sugerir que fuese triangular, lo que no es frecuente. Dentro de la escultura ibérica los escotes triangulares son de época tardía[13].

Ya señalábamos la mutilación, que creemos voluntaria, de la zona del escote, que también afecta a parte de la mano. En caso de que hubiese sido fortuita deberían haberse dañado los pliegues del escote del *pallium*, que sobresalen mucho más. Es posible que se hiciera para eliminar algún rasgo de la figura. Esto unido a la pérdida de la cabeza hace que hayan desaparecido los principales rasgos distintivos, tal y como señaló García y Bellido para otras estatuas[14].

Para algunos autores los togados son la última manifestación de la escultura ibérica. La posición de la mano cogiendo el embozo del *pallium*, a la altura del pecho, es propio del periodo tardorrepublicano. La cronología que aportan los estudios más recientes oscila entre el siglo II a.C.[15] y los que lo llevan al siglo I a.C.[16]. Algunos de estos autores como Noguera Celdrán matizan más, ubicándolos en los decenios centrales del siglo II a. C., mientras que García y Bellido los sitúa en la primera mitad del siglo I a. C.

---

9 NOGUERA CELDRÁN, J. M.: *La escultura romana… Op. Cit.* nota 3, pp. 138-140 y lám. 62.

10 NOGUERA CELDRÁN, J. M.: *La escultura romana… Op. Cit.* nota 3, pp. 117.

11 RUIZ BREMÓN, M.: «Esculturas romanas…» *Op. Cit.* nota 3, p. 80 y fig. 4.

12 NOGUERA CELDRÁN, J. M.: *La escultura romana… Op. Cit.* nota 3, pp. 16 a 128 y lám. 56.

13 RUANO RUIZ, E.: *Op. Cit.* nota 3, tomo III, p. 480.

14 GARCÍA Y BELLIDO, A.: *Esculturas romanas… Op. Cit.* nota 7, p. 175.

15 BALIL, A.: *Op. Cit.* nota 3, pp. 120 y 121. RUANO RUIZ, E.: *Op. Cit.* nota 3, p. 121 y NOGUERA CELDRÁN, J. M. *Op. Cit.* nota 3, p. 117.

16 GARCÍA Y BELLIDO, A.: «Dos datos cronológicos…» *Op. Cit.* nota 3, p. 512 y RUIZ BREMÓN, M.: «Esculturas romanas…» *Op. Cit.* nota 3, p. 69.

Para estas esculturas se han señalado diferentes finalidades. Se las ha considerado como representaciones religiosas, icónicas, retratos, exvotos, etc. Han aparecido en santuarios, como las del Cerro de los Santos, necrópolis y ciudades[17].

Todos los togados de este tipo destacan por su rigidez y frontalidad, lo que apreciamos también en el del Duque. La parte posterior no se ha labrado, lo que nos indica que solo debía verse de frente. Seguramente se colocaría en alto, ya que, en caso contrario quedaría a un nivel inferior a la vista y parecería desproporcionado.

La labra de estas figuras, y de otras semejantes, tal y como señaló García y Bellido, es sumaria y esquemática y no destacan como obras de arte[18].

No podemos decir nada concreto sobre el lugar en que estaría ubicada. La presencia de los bloques de arenisca, a los que ya hemos hecho referencia, en la zona donde apareció, podían ser indicios de un edificio de considerables dimensiones, pero esto solo se podría confirmar o desmentir mediante la realización de excavaciones. Es posible que la loma cortada por la carretera tuviera cierto carácter sagrado, pues en ella y a escasos 200 metros del lugar donde apareció la estatua se ubica la necrópolis ibérica (Fig. 2, A). La continuidad de los espacios religiosos, a lo largo del tiempo, se ha señalado en algunos lugares[19].

También pudiera ser que la estatua se hubiese llevado desde otro punto del extenso yacimiento para ser reutilizada.

Balil piensa que estos togados fueron labrados por artesanos locales, tenían por finalidad abastecer el mercado con productos más asequibles, por lo que se siguió utilizando el mismo tipo de piedra que se usó en la escultura ibérica, pero empleando ya una iconografía romana, lo que demuestra el avanzado estado de romanización de las zonas en donde aparecen[20].

El uso de la toga entre los iberos romanizados debió estar muy generalizado ya que Estrabón (III, 2, 15), emplea el término *togati* para referirse a ellos.

La importancia que alcanzó la romanización en Puebla de don Fadrique se aprecia en que son numerosos los yacimientos de época romana que hay en su término municipal (Fig. 1). Cercanos al Duque se encuentran el de Bugéjar[21] y el Cerro del Trigo, en cuya cima se ubican los restos de una fortificación romana de forma rectangular de unos 159 metros de largo por 34 metros de ancho, que contaba con potentes muros y que terminaba en un torreón rectangular. Más alejados aparecen otros yacimientos de cronología similar a la del Duque como Pedrarias, Lóbrega, Molata de Casas Viejas, Cortijo de la Merced, Casa Moya, etc. Y también un conjunto de *villae*, distribuidas a lo largo del término municipal, de las que ya hemos dado noticias[22]. Se

---

17 NOGUERA CELDRÁN, J. M. *Op. Cit.* nota 3, pp. 109, 112, 116, 237 y 279. RUIZ BREMÓN, M.: *Los exvotos del santuario… Op. Cit.* nota 3, p. 158. BALIL, A. *Op. Cit.* nota 3, pp. 120 y 122. RUANO RUIZ, E.: *Op. Cit.* nota 3, tomo II, pp. 186 y GARCÍA Y BELLIDO, A.: *Esculturas romanas… Op. Cit.* nota 7, p. 508.

18 GARCÍA Y BELLIDO, A.: *Op. Cit.* nota 3, pp. 508 y 509.

19 RODÁ DE LLANZA, I.: «La difícil frontera entre escultura ibérica y escultura romana». *Saguntum* – Extra, 1. Valencia, 1998, pp. 265-273.

20 BALIL, A.: «Plástica provincial…» *Op. Cit.* nota 3, pp. 114 y 120.

21 FERNÁNDEZ PALMEIRO, J. y SERRANO VÁREZ, D.: «Fragmentos de tégulas, ímbrices y ladrillos con restos epigráficos procedentes de Bugéjar (Puebla de don Fadrique, Granada)», *Antigüedad y Cristianismo*, X, Murcia, 1993, págs. 625-652.

22 FERNÁNDEZ PALMEIRO, J. y SERRANO VÁREZ, D.: «Un conjunto de villas romanas del Campo de la Puebla de don Fadrique (Granada)», *Antigüedad y Cristianismo, XV,* Murcia, 1998, pp. 541-575.

ubicaron a lo largo de caminos que creemos fueron usados en época romana y que constituirían un importante enlace entre el Levante y Andalucía oriental[23].

Algunas de estas estatuas se han considerado como prueba de la existencia de un personaje de cierta relevancia social, política, etc., con un elevado poder adquisitivo y que posiblemente contase con la ciudadanía romana[24]. Se ha señalado que estas esculturas solo pudieron ser adquiridas por las clases superiores de las comunidades ibéricas destinadas a servir la trama socio-política-económica creadas en Hispania por los romanos[25].

En el Duque hay materiales, como se puede ver en nuestro trabajo sobre el yacimiento, que indican un elevado poder adquisitivo de alguno o algunos de sus habitantes, tanto en época ibérica (a juzgar por la presencia de abundante cerámica ática), como romana, lo que confirmaría la hipótesis anterior.

23 FERNÁNDEZ PALMEIRO, J. y SERRANO VÁREZ, D.: *Op. Cit.* nota 22, pp. 568-570.

24 RUANO RUIZ, E.: «El Cerro de los Santos (Montealegre del Castillo, Albacete): Una nueva interpretación del Santuario», *Cuaderno de Prehistoria y Arqueología*, 15, Madrid, 1988, pp. 253-273.

25 NOGUERA CELDRÁN, J. M.: *La escultura romana… Op. Cit.* nota 3, pp. 120 y 240.

RODÁ DE LLANZA… *Op. Cit.* nota 19, p. 266.

La exégesis como instrumento de creación cultural. El testimonio de las obras de Gregorio de Elbira,
Antig. crist. (Murcia) XVII, 2000, pp. 291-312

EL CENTRO ALFARERO DE SOBREVILLA. BADARÁN. LA RIOJA

Mª P. Pascual Mayoral
P. Rioja Rubio
P. García Ruiz

RESUMEN

Tras exponer brevemente las publicaciones y formulaciones existentes sobre el yacimiento de Sobrevilla en Badarán (La Rioja), daremos a conocer nuevos datos acerca del mismo, los cuales nos han llevado a una interpretación nueva y diferente. En este trabajo exponemos el tipo de actividad que desarrolló este enclave a lo largo del bajo imperio romano, donde existió un importante centro alfarero dedicado a la fabricación de TSHT. También describimos alguna de las producciones cerámicas procedentes de estos alfares.

ABSTRACT

After a brief review of the bibliography on the site of Sobrevilla at Badarán (La Rioja), we vill introduce new evidence, which has led us to a new and different interpretation. In this paper we try to explain the activity developed in this place in the Late Roman Empire. Here there was an important pottery center devoted to TSHT manufacturing. We also analyze some pottery proceeding from this workshop.

Fecha de recepción: mayo 2001.

I. INTRODUCCIÓN

La primera noticia sobre el enclave arqueológico de Sobrevilla fue publicada en el año 1973, formaba parte de un catálogo de yacimientos localizados en La Rioja entre los años 1935-1945 por D. Julio Rodríguez[1].

Fue una comunicación escueta sin ningún tipo de comentario sobre la tipología del asentamiento en cuestión, no obstante los materiales arqueológicos recogidos en aquella década, permitieron a las encargadas de su estudio catalogarlo como un yacimiento romano[2].

A partir de esta fecha, será citado de manera testimonial, obviando todo tipo de interpretación sobre sus características, funciones o cualquier otra valoración que permita comprender su identidad.

Publicaciones más recientes relacionadas con el estudio de nuevos materiales arqueológicos procedentes de este lugar, plantean las primeras hipótesis sobre el origen y funciones de este enclave romano. Las conclusiones defendidas por estos investigadores, se alejan radicalmente de la interpretación arqueológica e histórica que nosotros tenemos sobre él.

Reconocemos antes de comenzar este breve trabajo, que los argumentos expuestos con anterioridad, tienen el mismo peso científico que los que puedan encontrarse a lo largo de el que aquí presentamos, es decir, la prospección visual, por tanto deseamos sea enriquecedor lo que cada uno aporta a través de lo que ve en el campo.

Futuras intervenciones arqueológicas deberán poner las cosas en su sitio, mientras esto sucede, es importante continuar en esta línea de investigación, que en términos generales consiste en recuperar, estudiar y divulgar los materiales arqueológicos «salvados» de este asentamiento a lo largo de los 27 años transcurridos desde su primera publicación.

Tenemos el convencimiento de que este continuo intercambio de noticias, puede acercarnos a comprender cual fue la actividad cotidiana que desarrollaban los moradores de Sobrevilla durante la fase de la romanización y por tanto la entidad del lugar.

II. ORIGEN Y LOCALIZACIÓN

Sobrevilla es un término más amplio que el yacimiento que estamos estudiando y hace referencia a un terreno elevado situado frente al pueblo de Badarán (La Rioja) (Figura 1).

Esta particularidad geográfica pudo ser el origen del topónimo Sobre-villa. Aquí conviene recordar como Badarán se formó a partir de la fusión ordenada por Alfonso XI, el 15 de mayo de 1326, del propio Badarán, Villagonzalo, Villadolquit y Terreros, cuatro villas dispersas en el entorno de lo que acabó siendo el actual pueblo de Badarán[3].

En el ámbito histórico, Sobrevilla estuvo integrada en la zona de influencia de *Tritium Magallum*, ciudad romana dependiente del convento cesaraugustano localizada en la vía número 1 del *Itinerario de Antonino*, entre las ciudades de *Libia y Vareia*[4].

---

1 BEGUIRISTÁIN, M.A.; CASTIELLA, A., «La colección Julio Rodríguez del Seminario Diocesano». *MAR*, 3, Logroño, pp. 163-195.

2 *Ibidem*, p. 194.

3 GARCÍA DE CORTAZA, J.A., «Una aldea en La Rioja medieval: aproximación metodológica al caso de Badarán». *Segundo Coloquio sobre Historia de La Rioja*. Logroño, 1985, pp. 247 ss.

4 ROLDÁN HERVÁS, J.M., *Itineraria Hispana. Fuentes antiguas.* Valladolid, 1975, p. 42.

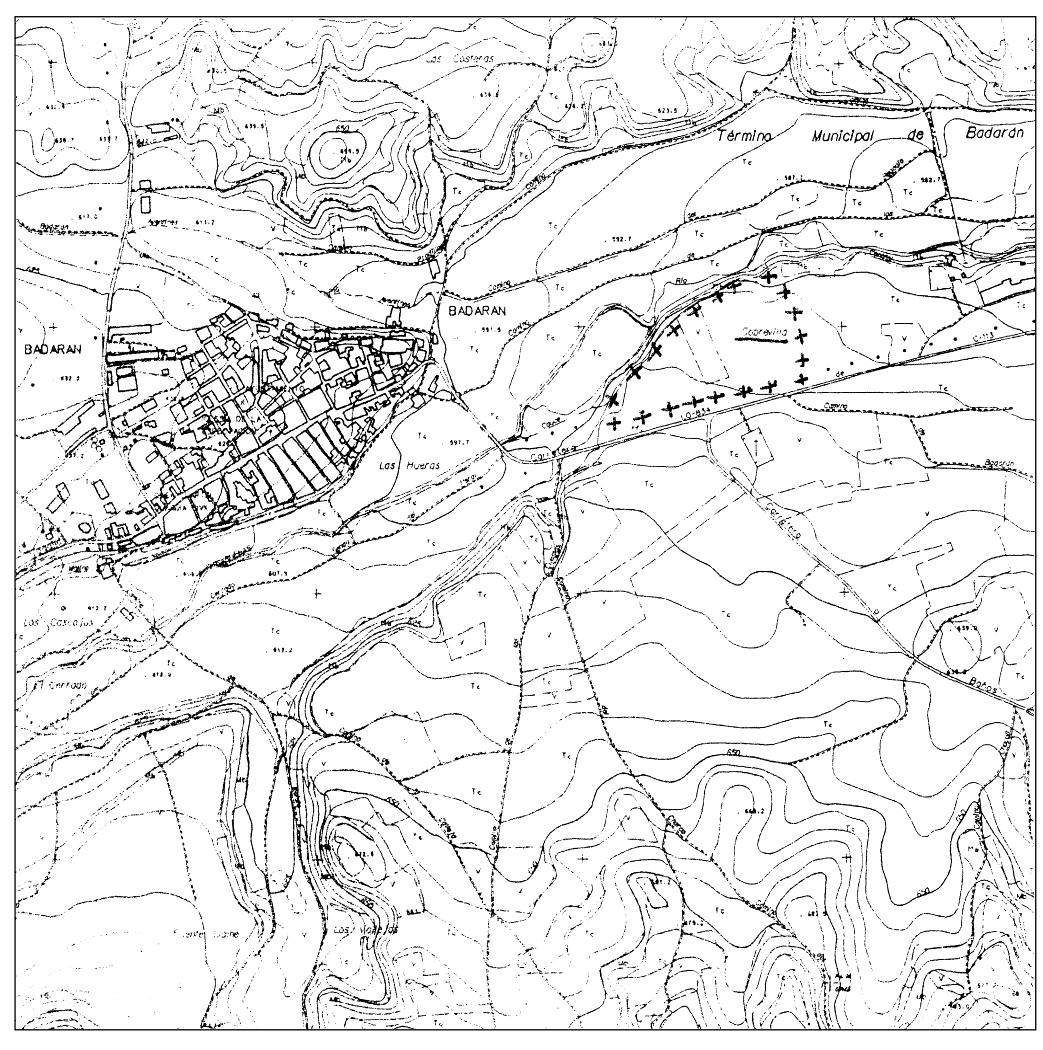


FIGURA 1. *Badarán (centro), Sobrevilla (este) separados por el río Cárdenas. Escala 1/10.000, hoja 07/04 (203), CAR.*

III. ESTADO DE LA CUESTIÓN

A partir de la primera publicación (1973) este asentamiento ha sido citado por varios autores, recogemos los comentarios que consideramos de mayor interés para este trabajo.

1973. «*Los materiales arqueológicos recuperados son de época romana, tegulae, imbrices, terra sigillata*»[5].

5 BEGUIRISTÁIN, M.A.; CASTIELLA, A., La colección... *op. cit.* p. 194.

1975. «En el alto de Sobrevilla, junto al pueblo, yacimiento con restos cerámico romanos»[6].

1995. «El alfar se situa en el término municipal (Badarán) aunque el lugar exacto nos es desconocido»[7].

1999. «Se trata con toda seguridad de un asentamiento tipo villa, en el que se puede detectar un alfar, a juzgar por la concentración de cerámica en superficie, por la presencia de fragmentos de molde (formas lisas y decoradas), de restos de arcilla con digitaciones y de arcilla cocida. Por otra parte, el nombre por el que se conoce la zona, Sobrevilla, su ubicación en primera terraza del río y la gran superficie sobre la que se extienden los restos de cultura material, refuerzan la catalogación de este asentamiento como villa»[8].

1999. «En Sobrevilla, la aparición de diversos elementos nos permiten definir el yacimiento como un asentamiento tipo villa, sillares, elementos constructivos, capitel reutilizado que podría formar parte de un atrio»

«Se ubica en la terraza del río, a escasos metros del curso fluvial, sobre tierras fértiles, características que podrían indicar una preferente actividad agrícola»[9].

3.1. Nuestra interpretación

Junto al asentamiento de Sobrevilla se conservan varios topónimos que merecen ser considerados aquí.

El río Cárdenas es un pequeño afluente del río Najerilla, su recorrido entre la Sierra de la Demanda (barrera natural entre La Rioja y la Meseta) y su desembocadura próxima a la ciudad romana de *Tritium*, permitió un paso natural (que no el único) entre ambos puntos geográficos. En algunos estudios se ha sugerido, a pesar de no confirmar el trazado, un eje imaginario *Clunia-Tritium*, o viciversa, en este sentido debe entenderse lo que aquí estamos diciendo.

En el año 971 se cita este río con el nombre de *Cardinis*[10], nombre que como el actual, pueden derivar del cardo romano. Otro dato toponímico conservado junto al yacimiento de Sobrevilla, es el de Vía Cárdenas, hace referencia a los terrenos próximos a la carretera comarcal LR-205, que con seguridad se construyó sobre el antiguo camino romano.

A lo largo de esta vía secundaria se fueron edificando diferentes asentamientos todos ellos conocidos hace tiempo, Sobrevilla (Badarán), Campo (Berceo) y El Patín (Estollo).

Estos yacimientos arqueológicos al ser estudiados de manera individual y sobre todo al ser metidos en el gran saco de las villas romanas, no han dado el juego histórico que según nuestra forma de entender el valle del río Cárdenas pudieron tener en época bajo imperial.

Relacionados con este valle son los restos epigráficos de época romana localizados en, Estollo, San Millán de la Cogolla y Badarán.

---

6 MOYA VALGAÑON, J.G., *Inventario artístico de Logroño y su provincia.* T. I, 1976, p. 167.

7 SÁENZ PRECIADO, J.C., «Los alfares de época tardorromana del valle Najerilla (S. IV-VI d. C.)». *Berceo,* 128, 1995, pp. 124.

8 CASTILLO PASCUAL, Mª J., «Una dedicatoria a las *Matres* en Badarán (La Rioja)». *Hispania Antiqua,* XXIII, 1999, pp. 139.

9 MARTÍNEZ GONZÁLEZ, M.; VITORES BAÑARES, S., «Algunos yacimientos romanos en los entornos de Berceo y Badarán (La Rioja)». *Iberia, 2,* 1999, pp. 239-273.

10 GOVANTES, A.C., *Diccionario... op. cit.* pp. 22 ss.

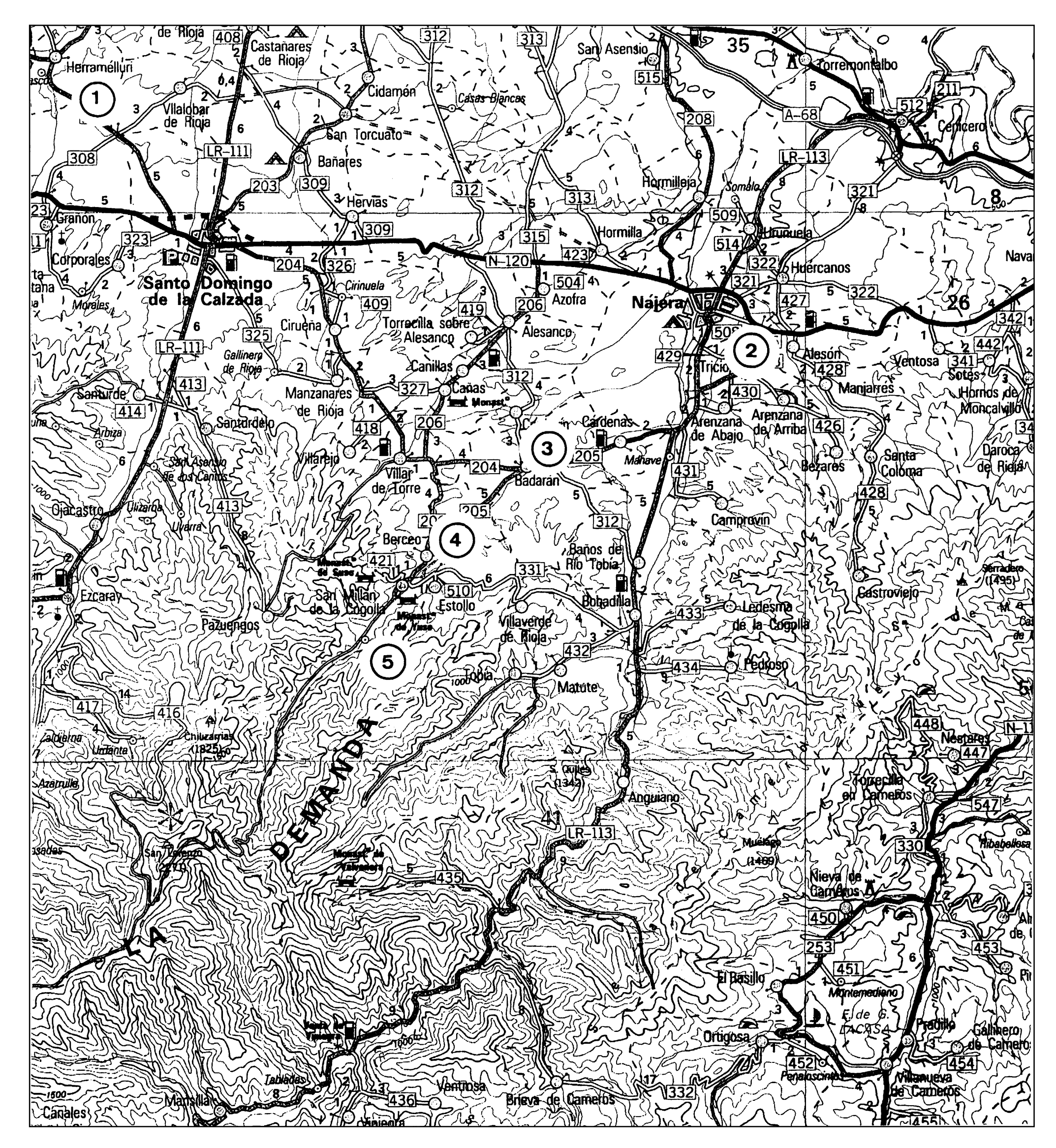


FIGURA 2. *1. Libia, 2. Tritium Magallum, 3. Sobrevilla (Badarán), 4. Campo (Berceo), 5. El Patín (Estollo).*

En el s. XIX apareció en Estollo una inscripción romana cuya traducción fue motivo de diferentes interpretaciones, en la actualidad no podemos solucionar este asunto pues el testigo desapareció[11].

En San Millán de la Cogolla son dos los restos epigáficos localizados uno de ellos desaparecido al igual que el de Estollo y un segundo ejemplar que se trata de un ara dedicada a los

11 ESPINOSA RUIZ, U., *Epigrafía romana de La Rioja.* IER 7, Logroño, 1986, p. 58 nº 39: Estollo.

Montes Distercios[12], en la actualidad Montes de San Lorenzo o Sierra de la Demanda lugar donde nace el río Cárdenas.

El tercer testimonio epigráfico nos lo ofrece una reciente publicación sobre una inscripción aparecida en Badarán, precisamente en el yacimiento de Sobrevilla. Se trata de una pieza reutilizada cuyo dedicante invoca a las *matres apillarae*[13].

Este pude ser el mapa bajo imperial donde situaríamos el yacimiento romano de Sobrevilla, Badarán (La Rioja). (Figura 2)

3.2. Descripción del yacimiento

Está situado en la primera terraza del río Cárdenas, en su margen derecha.

Los restos arqueológicos aparecen en una superficie de 2000 m^2 aproximadamente, es una superficie limitada en el lado norte por el escarpe que asoma al río Cárdenas y por el sur con la carretera comarcal LR-205 (antigua vía romana).

Aparecen abundantes sillares y sillarejo en las laderas del río pues se ha utilizado desde hace tiempo como cantarral, también en los extremos de las fincas pueden verse materiales constructivos, algunos de gran tamaño.

En el yacimiento afloran fragmentos cerámicos y restos de arcilla cocida de manera general, mientras que en puntos más concretos pueden verse fragmentos de adobes quemados, envueltos en un terreno cenizoso. Este tipo de «señales» nos está avisando de la existencia de hornos para la cocción de cerámicas.

Las manchas que describimos, pueden localizarse en cinco puntos diferentes del yacimiento y su distribución abarca la totalidad de la superficie que consideramos fértil arqueológicamente.

Ante estos datos resulta difícil sostener la posibilidad de la existencia de una *villa* romana en este sector de Sobrevilla, por esta razón, basada en la presencia de restos inequívocos de fabricación cerámica en el conjunto de este yacimiento romano, proponemos la ubicación de un centro alfarero cuya capacidad productiva contó al menos con siete hornos.

Visto lo anterior nos surge rápidamente la siguiente pregunta: ¿Qué explicación tenemos para los materiales constructivos que aparecen en Sobrevilla?

En general son sillares de arenisca que no tienen porqué interpretarse fuera del contexto arquitectónico de un centro alfarero. Puede resultar excepcional un fragmento de columna de orden toscano recuperado recientemente en este yacimiento, pero tampoco se puede obviar la capacidad de recuperación y de reutilización de materiales constructivos procedentes de calzadas, ciudades, y villas romanas por los habitantes del mundo tardorromano.

Tenemos ejemplos muy próximos a Sobrevilla, en Santa María de los Arcos (Tricio) donde se construye un edificio religioso cristiano a base de materiales procedentes de construcciones romanas de época imperial, el miliario de Claudio aparecido en Arenzana de Arriba y convertido en contrapeso para una prensa de aceite, vuelve a recordar esta tendencia-necesidad de reutilización de piezas constructivas, y así podríamos ver otros ejemplos, como los depositados en el Museo de Nájera procedentes de esta misma zona que viene a confirmarnos, como las ciudades y villas alto imperiales sirvieron de cantera al nuevo orden social.

12 *Ibidem, op. cit.* p. 59: San Millán de la Cogolla.

13 CASTILLO PASCUAL, Mª.J. Ver nota 7.



FIGURA 3. *Molde de Sobrevilla.*

IV. EL MOLDE DE CARDIUS

Los fragmentos de molde, son piezas arqueológicas de primera magnitud a la hora de detectar un alfar, o como en el caso que nos ocupa, un centro alfarero. Estamos hablando de materiales de superficie, fácilmente localizables en una prospección visual.

Respecto a las producciones de TSHT, hasta el año 1985 se conocían en España, un total de 22 fragmentos de molde, de los cuales pertenecen a los talleres riojanos 6 unidades recuperadas de los alfares romanos de Estollo (El Patín), Nájera (Santa Lucía) y Triticio (La Salceda).[14]

Recientemente han aparecido nuevas noticias sobre otros cuatro fragmentos de molde correspondientes a esta misma secuencia cultural (TSHT), procedentes en esta ocasión del centro alfarero de Sobrevilla[15].

Aprovechamos esta publicación para presentar un nuevo fragmento de molde, una pieza elaborada con una técnica poco usual, cuyo contenido decorativo merece un estudio puntual, para ello utilizaremos el siguiente orden descriptivo[16].

1. *Técnica de decoración*
2. *Forma o modelo de vaso*
3. *Firma del alfarero*
4. *Motivo decorativo*

4.1. Técnica de decoración

El molde al que pertenece este fragmento, fué decorado con técnica de mano alzada, a base de trazados de punzón sobre el barro fresco.

Conocíamos esta técnica a través de la obra de José Ramón López Rodríguez «*Otro modo de hacer que constituye en cierta forma alguna novedad respecto a las sigillatas anteriores, es el*

14 LÓPEZ RODRÍGUEZ, J.R., *Terra Sigillata Hispanica Tardía.* Salamanca, 1985, p. 44.

15 MARTÍNEZ, M.; VITORES, S., Yacimientos...*op. cit.* p. 268.

16 Este fragmento de molde fue recuperado por D. Pedro Rioja, sacerdote de Badarán.

empleo más abundante de la mano alzada para la realización de algunas decoración o al menos para complementar con ciertos rasgos las composiciones»[17].

En el caso de nuestro molde la decoración va más lejos que la simple actividad complementaria, pudo ser decorado en su totalidad con esta técnica, obteniendo un resultado de gran calidad artística. (Figura 3)[18].

4.2. Forma o modelo de vaso

La mayor parte de los materiales cerámicos que hemos podido conocer procedentes del centro alfarero de Sobrevilla, corresponden a la denominada TSHT. Provisionalmente nuestro fragmento de molde será enmarcado dentro de esta tipología.

De la misma manera que los motivos decorativos de este molde eran excepcionales o al menos diferentes a la tendencia del momento, su forma no parece corresponder a ninguna de las producciones más generalizadas de la TSHT.

Debido a la verticalidad de su pared podemos agruparlo en la forma de vaso nº 45 del catálogo de TSHT más reciente, a pesar de no corresponderse sus espacios decorativos.

> *«Para nosotros se trata de un vaso cuya característica fundamental estriba en tener una pared casi vertical, o tendente a ella»*[19].

4.3. Firma del alfarero

Las firmas de los alfareros sobre sus vasos, moldes y otros utensilios de trabajo son conocidos desde la antigüedad. Si nos asomamos al conjunto alfarero de *Tritium Magallum* encontraremos un total de cien firmas diferentes entre los alfareros de época imperial, un dato que muestra la magnitud de este núcleo industrial[20].

Inevitablemente nos lleva a pensar en un sistema de trabajo de tipo coperativo, en lo referente a los hornos, es decir que estos, eran menores en número, por lo cual debían compartirse entre los abundantes alfareros.

Esta puede ser una de las razones de las firmas de los vasos y desde luego la que provocó la necesidad de marcar los útiles del taller, como son moldes, carretes, o como el caso de los alfares de *Vareia* (Varea, Logroño) donde el alfarero **FAB** marca unos discos de barro que pueden interpretarse como sello de una producción almacenada, dispuesta a ser vendida o trasladada fuera del alfar[21].

El molde que estudiamos tiene grabado a punzón sobre barro cocido letras de 20 mm de altura, en la parte exterior del fragmento podemos leer: **CARDIV**.

Parece una inscripción hecha con cierta rapidez, sin pretender ningún tipo de lucimiento en las letras, por ello decimos que la razón fue mostrar sencillamente, la propiedad del molde.

17 LÓPEZ RODRÍGUEZ, J.R., *Terra Sigillata...Op. cit.* p. 43.

18 Los dibujos han sido realizados por M.A. Pascual Mayoral.

19 *Ibidem, op. cit.*, p. 33.

20 SÁENZ PRECIADO, Mª P., «El complejo alfarero de *Tritium Magallum* (La Rioja): Alfares altoimperiales». *Terra sigillata hispánica: Estado actual de la investigación.* 1998, p. 135.

21 PASCUAL MAYORAL, Mª P.; CINCA MARTÍNEZ, J.L.; GONZÁLEZ BANCO, A., «Molde para la fabricación de mangos de cazo con la representación Cibeles-Attis hallado en los alfares de Varea (La Rioja)». *Antigüedad y Cristianismo,* XIV, 1997, p. 686.



FIGURA 4. *1. Ártemis-Selene, 2. Diana de Sobrevilla, 3. Diana de Santiponce, 4. Ártemis Museo Capitolino (Roma) (según A. M. Vázquez Hoys nº 1, 3 y 4).*

Es difícil asegurar el nombre completo del alfarero, el grafito pudo tener alguna letra anterior y desde luego posterior. Hemos decidido llamarlo *Cardivs* a pesar de no poder presentar un razonamiento debidamente justificado, tampoco es un elemento prioritario en este momento.

4.4. Motivo decorativo

El motivo decorativo será difícil concretarlo, estamos ante un fragmento de molde lo que supone un fragmento de su decoración.

Aparentemente se trata de una escena de tipo mitológico, cuya representación puede estar relacionada con las diosas Artemis-Diana.

Haremos un estudio comparativo entre los símbolos visibles en el fragmento de molde que estudiamos y los atributos que caracterizan a estas diosas. Puede suceder que a consecuencia de esta publicación, salgan a la luz otros fragmentos correspondientes a este molde o a vasos fabricados con él, lo cual completaría su decoración. La nueva representación pudiera exigirnos revisar lo que aquí exponemos.

Antes de comenzar su estudio conviene recordar la gran diferencia técnica que existe entre realizar escultura, pintura o talla donde el artista puede retocar cuantas veces desee su obra a fin

de conseguir el acabado deseado y la de nuestro molde realizada a través de grabado sobre barro fresco donde el trazo no podrá ser mejorado. Esta puntualización, la introducimos a modo de escudo, ante posibles exigencias comparativas por parte del lector.

Como podemos comprobar, son tres las figuras principales que forman la decoración de nuestro molde:

1. *Busto de mujer*
2. *Ciervo*
3. *Pájaro*

Vamos a estudiarlas por separado, partiendo de los atributos que definen a las diosas Artemis-Diana y que a su vez coinciden con la representación de nuestro molde.

4.4.1. El busto

La cara femenina de nuestro molde se asemeja a otras representaciones como la Diana de Santiponce, la Artemis del Museo Capitolino de Roma, o la Artemis-Selene del Museo Británico de Londres (Figura 4).

El peinado y cuello, parecen responder a una expresión similar.

Sobre el cabello, tiene grabado un adorno semicircular que pude representar una diadema o un creciente lunar con las puntas hacia abajo.

A los lados de este adorno tiene grabados dos trazos, quizás la intención, fue representar «los cuernecillos» que Artemis presenta en algunas leyendas, como el Rapto de Proserpina , lo cual veremos con más detalle en la antefija de Vich (Figura 5).

4.4.2. El ciervo

El ciervo (o cierva) será un animal presente en abundantes citas mitológicas de Artemis, es el animal que tiraba de su biga, aparece en la leyenda de Acteón o en la de Taigete, ambos convertidos en ciervo aunque por diferentes motivos, o la cierva de Cerinia consagrada a Artemis.

Podríamos continuar con un amplio repertorio sobre las múltiples representaciones donde las diosas Artemis-Diana aparecerán junto al ciervo.

En el caso de nuestro molde, el ciervo tiene grabado a lo largo de su cuerpo una palma y en la base de esta, una forma de tridente que pasaremos a interpretar.

> *«Para Mombrum, las alas de Ártemis, más o menos en forma de hoz, con las puntas hacia lo alto, responderían a su relación con la palmera datilera y al texto de Teofrasto en el que se refiere a la forma que tienen los babilónicos de atar las hojas de estos árboles hacia arriba, formando un penacho, para que las hojas no se separen»*[22].

Existen otras representaciones, como las aparecidas en las monedas de bronce de Ulia (Cordoba) donde la palmera o espiga de trigo será representada junto al creciente lunar[23].

22 VÁZQUEZ HOYS, A.M., *Diana en la religiosidad hispanoromana.* Madrid, 1995, p. 279.

23 *Ibidem* p. 187.



FIGURA 5. *1. Antefija de Vich, 2. Detalle del rapto de Proserpina (según Vázquez Hoys).*

En las lucernas debido a su relación con la iluminación, tuvieron una amplia dedicación a Diana-Luna, en la que hemos seleccionado podemos ver de nuevo representada la palma. Por último, el grupo de figuras negras vuelve a insistir en la triple representación Artemís-Ciervo-Palmera (Figura 6).

4.4.3. Pájaro

Artemis-Diana, son protectoras de la naturaleza, los bosques, la caza y el agua entre otros fenómenos naturales. El pájaro será un animal que a pesar de no tener la relevancia del ciervo, tiene un espacio armónico en cualquier representación mitológica de estas diosas.

> *«En las monedas de Leukade la vemos con un creciente lunar sobre la cabeza, con una cierva a sus pies y tras ella una columna sosteniendo un ave, columna que a veces se relaciona con el primitivo culto a los árboles y la relación de Artemis y Apolo con estos pilares que figuraban en sus santuarios»*[24].

24 *Ibidem*, p. 259.

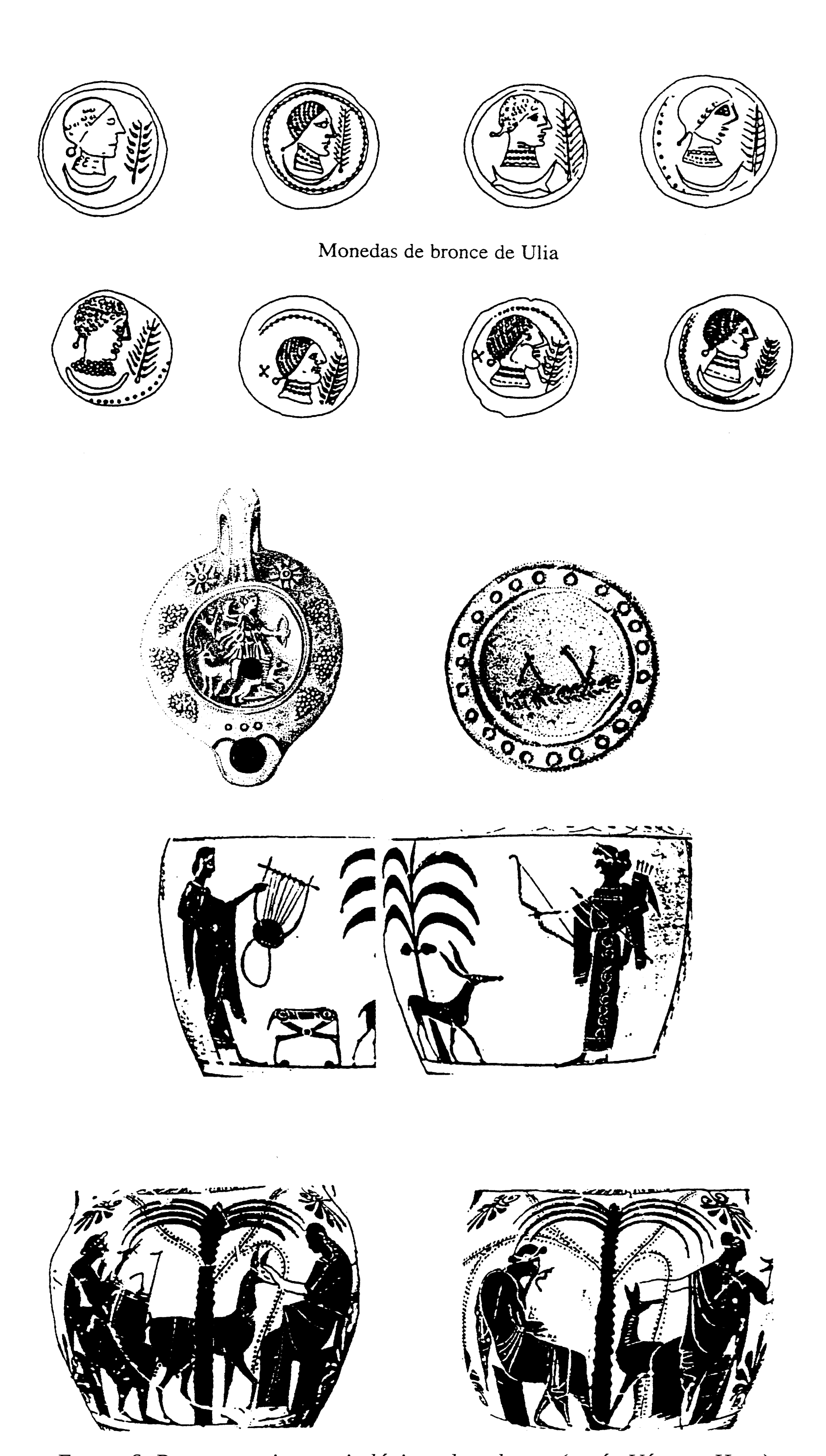


FIGURA 6. *Representaciones mitológicas de palmera (según Vázquez Hoys).*

Retomamos nuestro molde. A la derecha del busto de mujer, tenemos un signo que puede ser interpretado de varias formas.

Puede corresponder a un signo de escritura ibérica. Suponiendo que en la parte izquierda de la mujer tuviese otro, podría tratarse de las alas de Artemis «con las puntas hacia lo alto».

También tiene forma de doble arpón, lo que nos llevaría a las dos lanzas de Bendis, diosa de origen tracio, asimilada a Artemis. De momento lo dejaremos así pues es difícil concretar su auténtico significado al ser incompleta la escena decorativa.

Ante todo lo expuesto, podemos concluir diciendo que el motivo decorativo de este fragmento de molde estuvo inspirado en la diosa Artemis-Diana. Trataremos de estudiar otras particularidades del lugar, su geografía, así como otras cuestiones que pueden aportar nuevos argumentos a esta primera hipótesis.

V. GEOGRAFÍA, RELIGIÓN Y GREMIO

5.1. Geografía

La presencia de epigrafía romana relacionada con divinidades como las *Matres* o *Dercetius* en esta zona de La Rioja no es casual, estos cultos paganos están en perfecta sintonía con las características naturales del lugar.

El valle del río Cárdenas, corresponde a la vertiente norte de la sierra de La Demanda. Es un terreno rico en ríos, fuentes, nieve, caza mayor y menor, madera y minerales, en resumen, todas aquellas necesidades que el hombre convirtió en motivo de culto o agradecimiento al ser superior, protector o creador desde época prerromana.

Durante la etapa imperial, los centros de población y poder más significativos de La Rioja, estaban ubicados próximos al río Ebro, junto a las grandes vías romanas. Esta zona que estudiamos, fue el gran almacén de recursos naturales, aportador de aquellos artículos imprescindibles en cualquier situación de desarrollo urbano y social.

Para poder acceder a ellos, fue necesario acondicionar los caminos y sendas existentes entre la Sierra y el Valle, los cuales además de facilitar el tránsito de personas y recursos, sirvió de carril de comunicación a posteriores asentamientos distribuidos a lo largo de ellos.

A partir del siglo V d.C., cambiará la organización social del mundo romano en La Rioja, todos estos parajes próximos a la sierra, serán mucho más activos en la vida cotidiana, viéndose aumentada su población.

Uno de los testimonios más rigurosos de este cambio, será el nacimiento de la TSHT, un fenómeno de gran precisión histórica, pues señalará el espacio de tiempo existente entre el final del alto imperio romano y la desaparición de la cultura romana en *Hispania*.

El valle del río Cárdenas, fue uno de los productores más intensos de TSHT por tanto sus centros alfareros pueden guardar una parte muy importante de esta información.

5.2. Religión

Además de esta información relacionada con la pervivencia de la cultura tardorromana, existen otros factores de gran interés, como la religión, un aspecto de la vida cotidiana, arraigado en las cerámicas romanas imperiales y que como iremos viendo, permanecerá en las cerámicas tardías de manera más amplia que la sospechada hasta la actualidad.

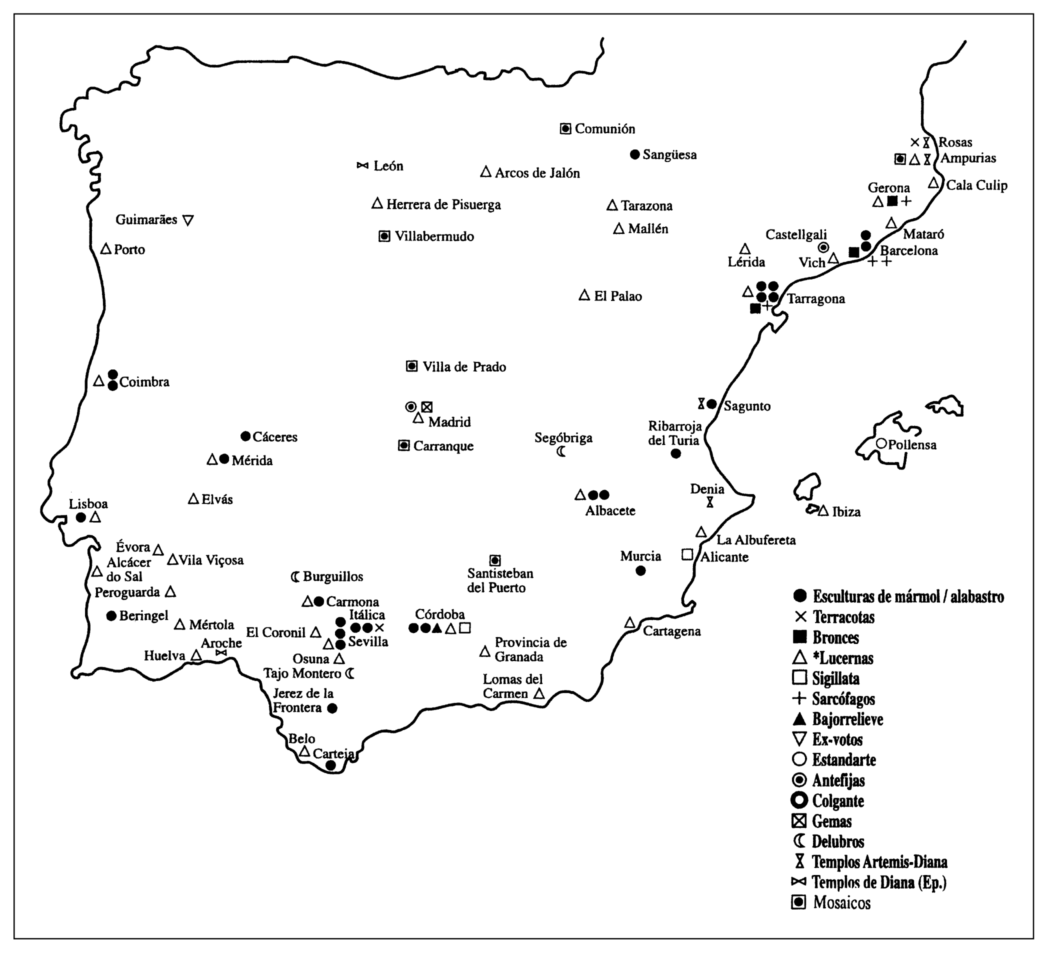


FIGURA 7. *Distribución de restos arqueológicos de Diana en Hispania (según Vázquez Hoys).*

Las características geográficas de este valle, así como las de la Sierra de la Demanda, favorecieron la presencia de cultos a *Dercetius*, las *Matres* o *Artemis-Diana*, divinidades mitológicas cuyo contenido religioso se sustenta sobre un paisaje muy parecido al que acabamos de describir. Protectora de los bosques, las aguas, o los animales salvajes, entre otros fenómenos naturales, todas ellas pudieron ser razones suficientes para que nuestro alfarero dedicase una serie dentro de su producción cerámica a la diosa Diana.

Estamos ante una mitología muy extendida en *Hispania*, Diana fue el culto femenino de mayor difusión en el mundo romano y uno de los que mayor número de restos arqueológicos y epigráficos a recuperado la arqueología (Figura 7).

> *«En Roma, el rey Servio Tulio, hijo de una esclava, dedicó un templo a Diana en los Idus de agosto (día 13), a partir de este momento esta fecha se convirtió en el*

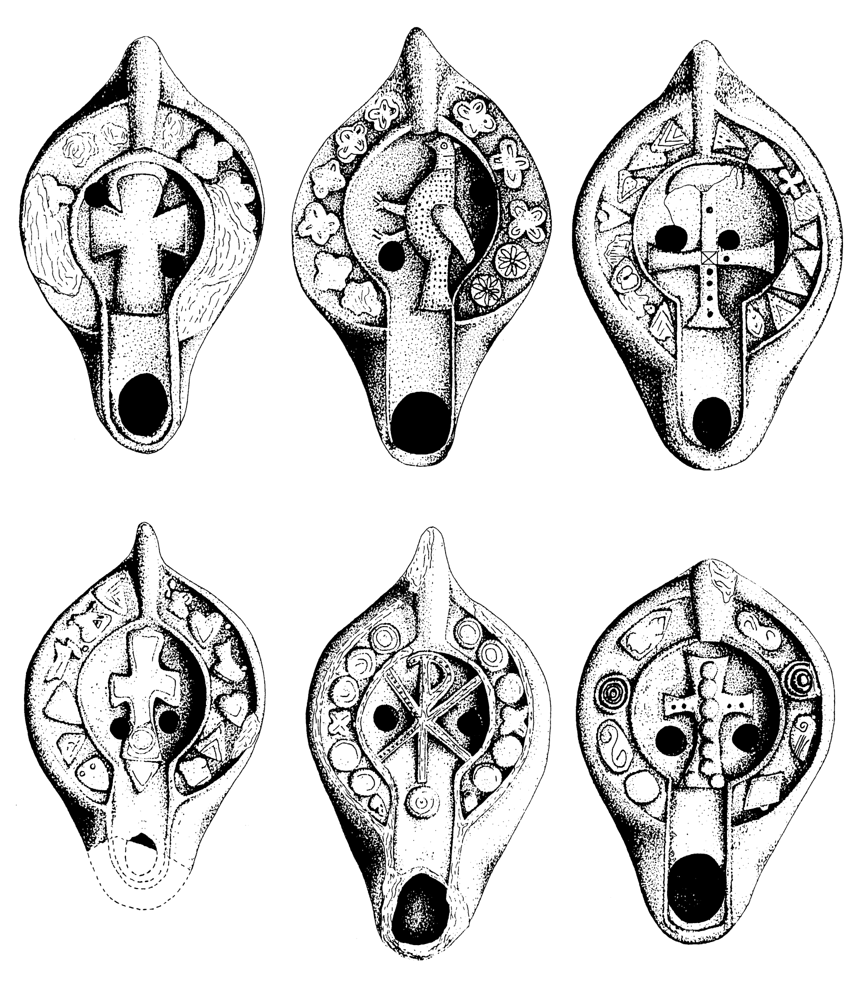


FIGURA 8. *Motivos con simbología cristiana (según Manuel Amante Sánchez).*

> *día festivo de los siervos». «Según Marcial, se mantenía durante el imperio la costumbre de liberar a los libertos en el recinto de Diana del Aventino»*[25].

Estos cultos paganos procedentes del mundo indígena y romano fueron haciendo un hueco en la decoración a los símbolos de la naciente religión cristiana, la cual para el siglo V d. C. ya tenía una gran difusión en *Hispania.*

No fue una invasión decorativa la que provocó el fenómeno del cristianismo en las cerámicas tardorromanas, pero si lo suficientemente arraigada como para dejarnos testimonio de su existencia. Otros problemas como la fecha del inicio etc. deberán resolverlo futuras intervenciones arqueológicas. (Figura 8).

25 *Ibidem*, pp. 325-327.

5.3. Los gremios alfareros

En La Rioja, existía una amplia tradición ceramista en época celtibérica, en la zona que estudiamos se han localizado hornos celtibéricos relacionados con la ciudad de *Tritium*. La romanización de este valle absorbió la totalidad de las actividades indígenas, entre las que de manera inevitable, se encontraban la de estos alfareros prerromanos.

En las cerámicas de *Acco*[26], aparecen casos como L(UCI) L(IBERTUS) o DIOGENES (esclavo de ACCO) que nos muestran la presencia de esclavos en situación de privilegio dentro de la producción cerámica romana, un fenómeno que pudo suceder perfectamente en el proceso de romanización de la Tritiense, quizás nuestro alfarero *Cardivs*, descendiese de familia liberta lo cual haría más comprensible la serie que en este momento decidió fabricar en honor a la diosa Diana.

Son múltiples las razones que pueden justificar una producción inspirada en temas religiosos en las cerámicas tardorromanas, posiblemente estudios más amplios sobre ellas, nos lleven a conclusiones más profundas que las manejadas en la actualidad, las cuales vienen a definirlas como cerámicas decoradas con motivos geométricos, una definición que hace justicia con la forma, pero quizás no con el fondo.

No es descabellado pensar que si en el cento alfarero de Sobrevilla se realiza una producción cerámica como la que presentamos, otros signos que encontraremos en las cerámicas tardorromanas, puedan estar relacionados con la mitología, o que al menos pretendieran plasmar ciertas reminiscencias religiosas en ellas.

Entre los denominados motivos geométricos, aparecen con frecuencia los «*ángulos*» y las «*lúnulas*», ambos, desmerecen cuando los vemos representados en pequeños fragmentos cerámicos, sin embargo si trasladamos nuestra atención hacia decoraciones imperiales encontraremos relación entre estos dos signos decorativos y algunos de los aparecidos en escenas de la mitología de Artemis-Diana, de forma que los ángulos seriados estén tratando de imitar la palma o la espiga de trigo y las lúnulas hagan referencia al carácter astral de estas diosas. En ocasiones las lúnulas llegan a ser representadas en la totalidad de los moldes, método decorativo que contrasta con todas las tendencias de esta secuencia material, algo similar ocurre en el vaso de la forma 37 procedente de Sobrevilla, cuya decoración de ángulos seriados representa palmas o espigas (Figura 9).

Por último intentaremos relacionar la mitología de Artemis Diana con los alfareros desde la prespectiva del Oficio, lo que hoy conocemos como patronato gremial, pudiera acercarnos a esta hipótesis.

Entre el séquito de Artemis acompañaban a esta diosa veinte ninfas de los bosques y veinte de las aguas[27]. En el oficio de la alfarería son dos elementos imprescindibles, el bosque aportador del combustible para el horno (madera) y el agua para fabricar el barro de modelar.

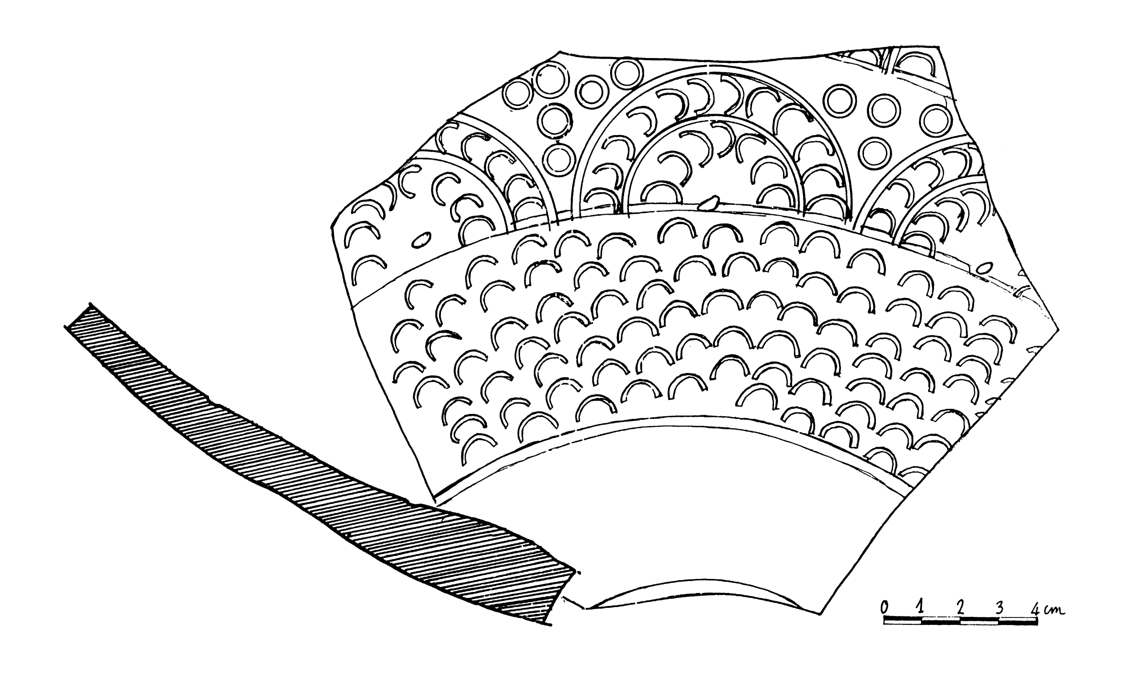
Dentro de la mitología, el dios del río Alfeo se enamora de la diosa Ártemis, esta huye con sus ninfas y oculta su cara con arcilla, consigue despistar a Alfeo el cual abandona su persecución[28].

---

26 BELTRÁN, M., *Guía de la cerámica romana.* Zaragoza, 1990, pp. 171-172.

27 GIBSON, M. *Monstruos, dioses y leyendas de la mitología griega.* Madrid, 1984, pp. 44 ss.

28 *Ibidem*, p. 44.



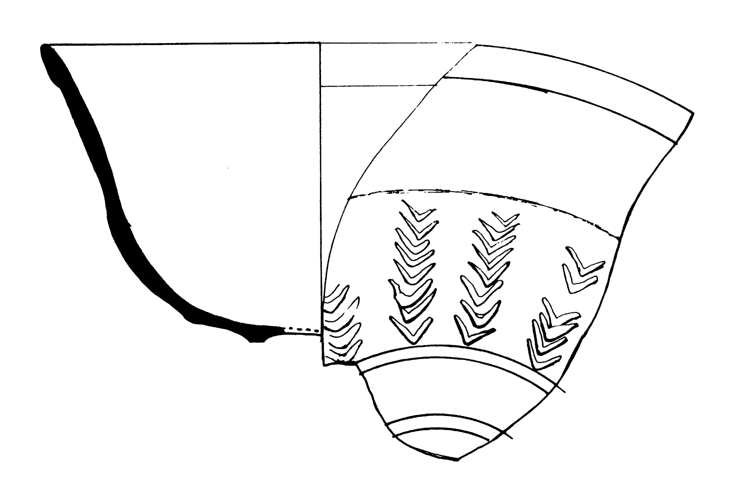


FIGURA 9. *Molde y vaso de Sobrevilla.*

Dos nuevas referencias sobre afinidades entre religión y alfarería, que como todo lo anterior, favorece la posibilidad de interpretar la decoración de este molde con las creencias de su alfarero.

La profesión de alfarero no surge para propagar cultos, su actividad fundamental será vender los productos fabricados en el alfar. Así pudo entenderlo Cayo Valerio Vardvllo en la industria alfarera de Calagurris.

El alfar romano de La Maja presenta la doble faceta profesional de estos artesanos, por un lado la fabricación de abundantes materiales destinados a necesidades cotidianas de la ciudad y villas próximas, como fueron la cerámica común o de mesa, tegulae o ladrillos, y por otro, producciones menores y mucho más refinadas cuya finalidad fue cubrir un espacio más espiritual de sus habitantes.

Situándonos en esta segunda parte del oficio, podemos descubrir fragmentos de vasos elaborados por G. VAL. VERDVLLO, con referencias a divinidades como Ceres o Adonis, a juegos circenses o gladiatores, así como a otros motivos de índole cultural y social.

La pulcritud de estas producciones ha permitido gracias a las diferentes campañas de excavaciones arqueológicas, que sus fragmentos lleguen a nuestros días como auténticos documentos escritos, en los cuales podremos comprobar datos tan interesantes como las fechas de estos festejos o un amplio temario cultural del momento.

Algo similar pudo ocurrir en el alfar de Sobrevilla. En Roma la fiesta de Diana se celebraba en los Idus de Agosto, como pudimos ver más arriba, es razonable pensar que esta fabricación excepcional de CARDIVS, fuese por encargo en vísperas de esta fecha o de una simple divulgación, como ya se hizo en los alfares altoimperiales de los cuales heredaron la mayor parte de las técnicas y tradiciones los alfareros tardorromanos, técnicas y tradiciones que en origen fueron importadas de Roma.

VI. CONSIDERACIONES FINALES

Quedaríamos satisfechos del resultado de este trabajo, si con él conseguimos provocar inquietud sobre el futuro arqueológico de este valle.

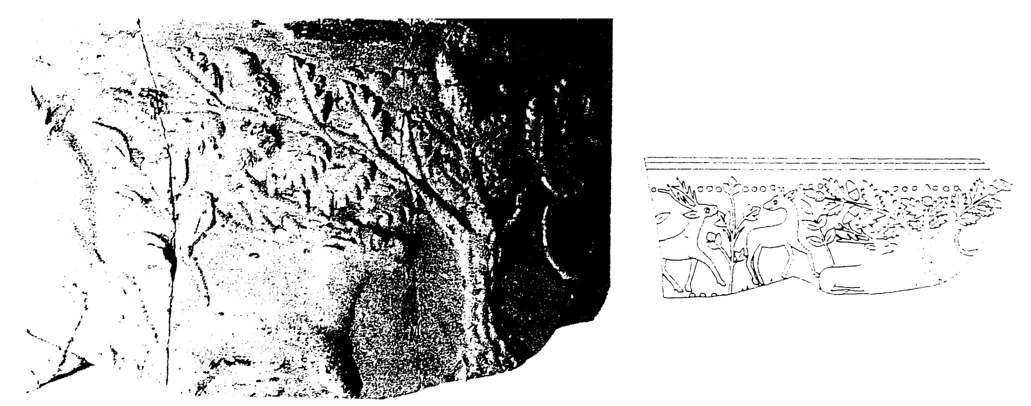
En primer lugar y debido a una razón tan sencilla y a su vez tan poco consistente como es la cuantitativa, el yacimiento arqueológico que se cataloga como «villa rural» queda reducido a un simple número, es decir, «una más». Por esta razón decidimos hacer esta réplica con la mayor brevedad, dentro de nuestras posibilidades de tiempo y de difusión.

Nos declaramos admiradores de la obra de José Ramón López Rodríguez, sobre las cerámicas TSHT, compartimos con este autor la dificultad que supone la ausencia de datos tan importantes como la localización de los centros de producción de esta cerámica, una parte esencial, sin la cual jamás quedará completo un estudio riguroso sobre ellas.

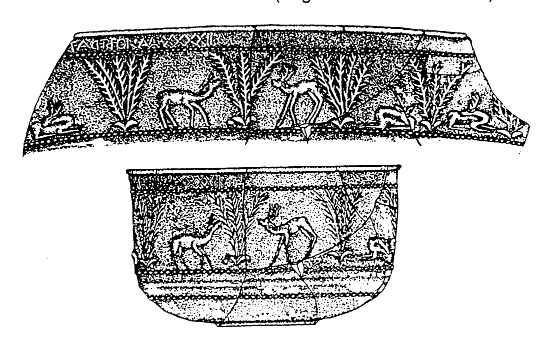
A partir de esta publicación, las dificultades pueden reducirse considerablemente, tenemos ante nosotros la ubicación de varios centros alfareros sobre los cuales puede comenzarse a trabajar.

Suponemos que deberán ser varios los campos de actuación, así como serán varias las personas a implicarse, por nuestra parte el camino está desbrozado, y a la espera de ser andado. Es conveniente recordar como han pasado 27 años desde la primera noticia sobre el yacimiento de Sobrevilla, a lo largo de los cuales se han realizado cambios de cultivos en las fincas donde se ubica este centro alfarero. Estas intervenciones agrícolas primero destrozan parte del yacimiento y después hacen difíciles las intervenciones arqueológicas.

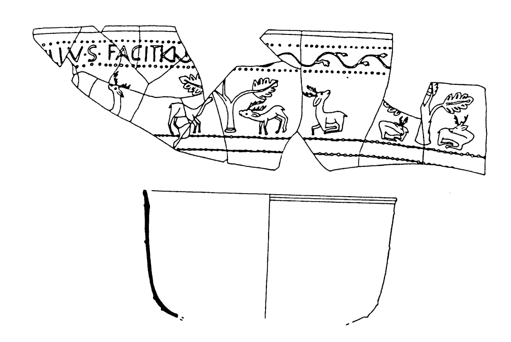
El estudio del fragmento de molde de *Cardivs* nos ha permitido varias reflexiones sobre la pervivencia de cultos paganos en el siglo V, momento histórico de gran interés, pues para entonces el cristianismo se encontraba en fase de expansión en *Hispania*, siendo la cerámica uno de los mecanismos de su difusión.



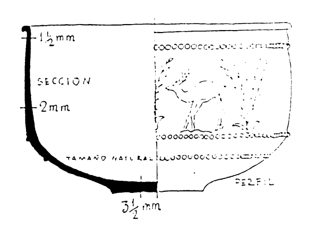
Vaso de los ciervos. Alfar de La Maja (*Calagurris*)
C. VAL. VERDVLLO (Según A. González Blanco)



Iuliobriga (Santander)



Herrera de Pisuerga. Cerámica fina decorada a molde.



Iuliobriga. Ceramica fina decorada a molde.

Segín H. Morales

FIGURA 10. *Vaso de los ciervos, Alfar de La Maja (*Calagurris*). G. VAL. VERDVLLO (según A. González Blanco).*

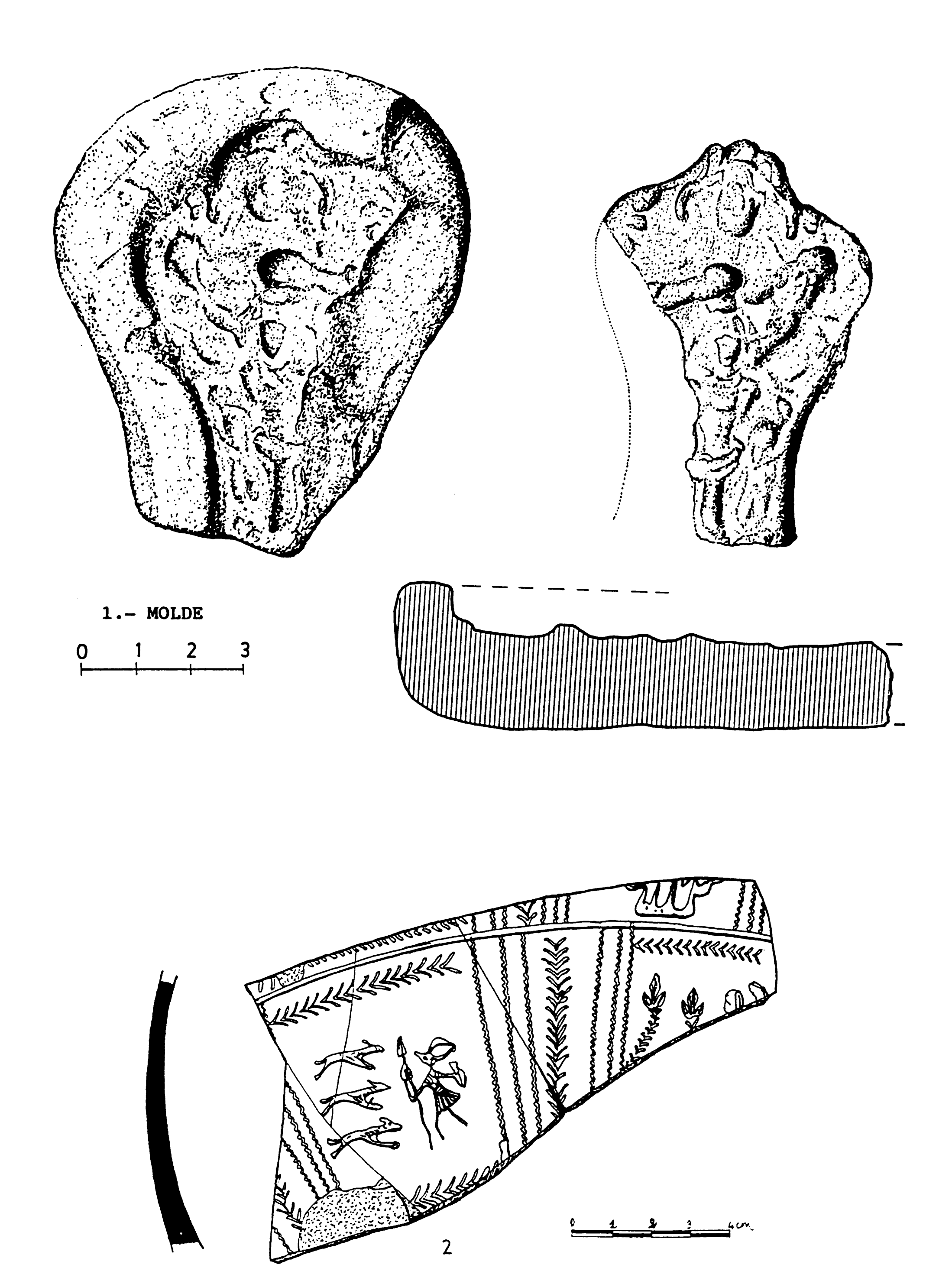


FIGURA 11. *1. Molde para la fabricación de mangos de cazo (*Vareia*). 2. Leyenda de Acteón (*Barbariana*).*

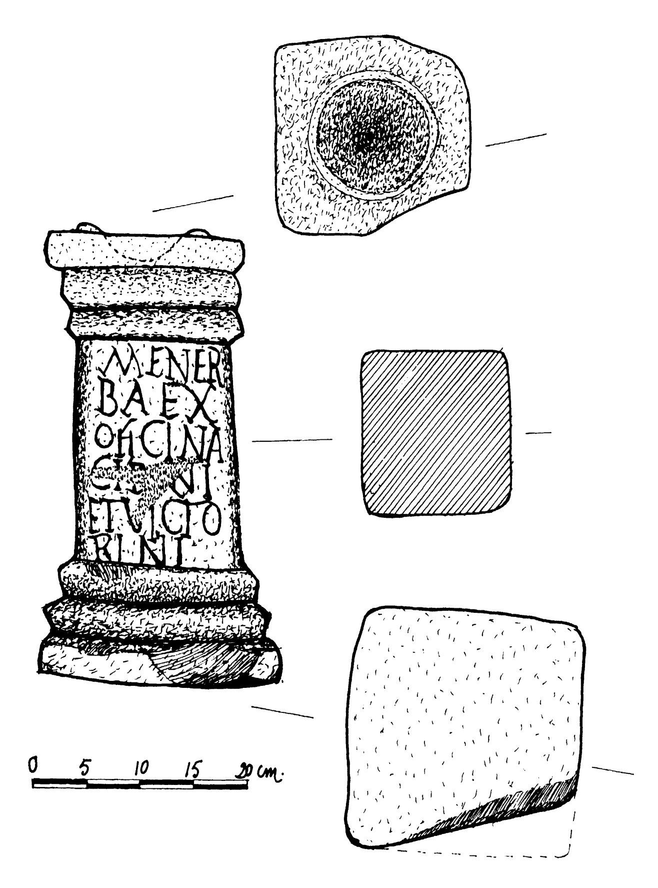


FIGURA 12. *Ara romana de* Tritium Magallum *(cerámica).*

Dentro de la amplia tradición de representaciones mitológicas en las cerámicas romanas fabricadas en Alfares riojanos, cabe destacar como dijimos al alfarero calagurritano *Gayo Valerio Verdullo*[29] en sus vasos podemos comprobar la tradición de representaciones de fiestas concretas, juegos *gladiatores* o *circenses* y las relacionadas con divinidades como *Ceres, Adonis* o *fiestas saturnales*. Uno de los fragmentos denominado «El Vaso de los ciervos»[30], pudo estar inspirado en la mitología de *Artemis-Diana.* A pesar de estar incompleto podemos ver las ciervas en su contexto del bosque, posiblemente alimentándose del roble, sobre una de ellas una palma, motivo decorativo que acompañará al ciervo en varias representaciones mitológicas, cuya difusión la encontraremos en varios puntos de la geografía española como muestra el *III Congreso de Historia de Palencia*. (Figura 10).

29 GONZÁLEZ BLANCO, A. «El alfar romano de La Maja (Pradejón-Calahorra. La Rioja). Historia de la investigación. *Kalakorikos,* 2, 1997, pp. 9-21; «Más bibliografía sobre el alfar de «La Maja». *Kalakorikos, 3,* 1998, pp. 227-231.

30 GONZÁLEZ BLANCO, A. ET ALLII, «El alfar de «La Maja» adquiere dimensiones insospechadas. Campaña de julio de 1995». *Estrato, 7,* 1996, pp. 59-60.

La particularidad de las producciones cerámicas de VERDVLLO, no debe hacernos olvidar los abundantes personajes y animales mitológicos recogidos en las obra de Garabito[31] o Mayet[32]. En este trabajo intentábamos insistir en algunas producciones cerámicas riojanas de reciente publicación y que tuvieron un componente mitológico o religioso.

Este será el caso del molde para la fabricación de mangos de cazo aparecido en el conjunto alfarero de *Vareia*[33], el cual se inspira en la mitología de Cibeles-Attis, o la escena de Acteón procedente de *Barbariana*[34] (Figura 11).

Otro modelo producido en los alfares riojanos es el ara romana de Tricio, la cual podríamos definir como culto de «bolsillo» por sus particulares dimensiones (Figura 12). Se trata de un ara elaborada con arcilla y bañada en rojo, la misma técnica que la utilizada en la fabricación de sigillata. Está dedicada a Minerva por los alfareros tritienses CIRINI Y VICTORINI.

TEXTO: MENERBA EX OFICINA CI(RI)NI ET VICTORINI.

Una invocación desde el alfar, es decir, presente en el puesto de trabajo, en la oficina de los alfareros tritienses entre los siglos I-III.

El molde de CARDIVS aparecido en Sobrevilla es un testimonio de la continuidad de estas prácticas decorativas durante los siglos IV-V, en definitiva la confirmación de la pervivencia de la religión romana durante esta secuencia material (TSHT).

A lo largo de los siglos IV-V donde la sigillata tardía consigue su esplendor un sector de los alfareros, introducen nuevos símbolos religiosos en sus decoraciones, dejando impresos los primeros cultos cristianos, un momento de convivencia de estas dos religiones sobre las cuales pueden guardar interesantes informaciones los centros de producción de TSHT en La Rioja.

---

31 GARABITO GÓMEZ, T., *Los alfares romanos riojanos. Producción y comercialización.* BPH, XVI, 1978.

32 MAYET, F., *Les ceramiques sigillées hispaniques.* 2 vol. Public. du Centre Pierre Paris. París. 1984.

33 PASCUAL MAYORAL, Mª P.; CINCA MARTÍNEZ, J.L.; GONZÁLEZ BLANCO, A., «Molde para la fabricación de mangos de cazo con la representación Cibles-Attis hallado en los alfares de Varea (La Rioja)». *Antigüedad y Cristianismo,* XIV, 1997, pp. 683-692.

34 PASCUAL MAYORAL, Mª P.; PASCUAL GONZÁLEZ, H., «La mansión de Barbariana: se precisa su localización en el yacimiento romano existente en el topónimo «barbarés» (Murillo de Río Leza)». *Antigüedad y Cristianismo,* XI, 1994, pp. 327-397.

La exégesis como instrumento de creación cultural. El testimonio de las obras de Gregorio de Elbira,
Antig. crist. (Murcia) XVII, 2000, pp. 315-336

LA NIÑA JUDÍA DE ÉPOCA GRECORROMANA: LOS PRIMEROS AÑOS

MÓNICA ALAMAR LAPARRA

RESUMEN

El siguiente artículo se ocupa de los primeros años de las niñas judías de época grecorromana, y concretamente de las actitudes ante su nacimiento y la relación con su madre. A pesar de la obligación de criar tanto a hijos como a hijas, la descendencia masculina siempre fue más apreciada entre los judíos; las razones para esta preferencia se encuentran en la misma estructura patriarcal de su sociedad. Por lo que respecta a las relaciones madre-hija, las evidencias epigráficas y papirológicas son escasas y nuestras mejores fuentes son los textos griegos del judaísmo helenístico aunque las primeras tampoco aparecen claramente reflejadas.

SUMMARY

This article deals on the first years of the Jewish girls in the Graeco-roman period, specifically of the attitudes towards their birth and the relationship with their mother. In spite of the obligation of raising both sons and daughters, male descendance was always more highly valued among the jews; the reasons for this preference lies in the very patriarchal structure of their society. As to the mother-daughter relationship, the epigraphic and papirological evidences are scarce and our main sources are the Greek texts of the Hellenistic Judaism, although the former are not clearly described, either.

Fecha de recepción: mayo 2001.

En las siguientes páginas intentaremos analizar los primeros años de vida de una niña judía en época grecorromana, pero centrándonos en su nacimiento y la relación con su madre. Normalmente, los textos hablan de la llegada al mundo de hijos varones y, cuando su nacimiento se ha hecho esperar, de las condiciones o situaciones extraordinarias que han llevado a ellos, pero no sucede lo mismo con la llegada al mundo de las hijas. En cuanto al segundo aspecto, las relaciones madre-hija son siempre pasadas por alto, prestándose mayor atención a las responsabilidades y deberes padre-hija. Pero era la madre la que se encargaba, como veremos, de educar a su hija en aquellos aspectos que le serían más útiles en su vida posterior, es decir, las labores de madre y esposa, por lo que las relaciones entre ambas son realmente las de mayor interés.

EL ANUNCIO DEL NACIMIENTO

La mujer tenía varias obligaciones ineludibles en el Antiguo Israel; una de ellas era la de dar hijos a su esposo[1]. Podemos imaginar la angustia de una mujer si la maternidad se retrasaba, o peor aún, si no llegaba nunca[2]. No hace falta decir que la esterilidad siempre era considerada responsabilidad de la mujer aunque procedía, en último lugar, de Yahveh: no conocemos ningún relato en el que el incapacitado para tener hijos sea el hombre, aunque por otro lado, la mujer también podía demandar a su marido que le diera hijos[3]. El ruego a Yahveh por un hijo podía proceder de cualquiera de los cónyuges, y del mismo modo cualquiera de ellos podía recibir la respuesta de la divinidad[4].

Si una mujer no podía tener hijos se arriesgaba a que su marido se divorciara de ella, aunque a fin de tener descendencia podía buscar una concubina o una segunda esposa[5]. Cuando aparecían los signos indicativos de un embarazo, debía sentirse orgullosa y feliz, además de aliviada. A partir de ese momento, sus preocupaciones debían centrarse en que el embarazo se desarrollara con normalidad y poner sus esperanzas en que el hijo fuera varón, sobre todo si era el primero[6].

---

1 *A la mujer le dijo: «Multiplicaré los trabajos de tus preñeces. Parirás con dolor los hijos. Y buscarás con ardor a tu marido, que te dominará»* (*Gen.* 3, 16).

2 *A Ana le daba solamente una porción; pues, aunque amaba mucho a Ana, Yahveh había cerrado su útero. Irritábala su rival y la exasperaba por haberla Yahveh hecho estéril. Así hacía cada año cuando subían a la casa de Yahveh, y siempre la mortificaba del mismo modo. Ana lloraba y no comía* (I *Sam.* 1, 5-7).

3 *Era Sarai estéril y no tenía hijos* (*Gen.* 11, 30); *Rogó Isaac a Yahveh por su mujer, que era estéril, y fue oído por Yahveh, y concibió Rebeca, su mujer* (*Gen.* 25, 21); *Viendo Yahveh que Lía era desamada, abrió su matriz, mientras que Raquel era estéril* (*Gen.* 29, 31); *Había un hombre de Sora, de la familia de Dan, de nombre Manué. Su mujer era estéril y no le había dado hijos* (*Jue.* 13, 2); *Raquel, viendo que no daba hijos a Jacob, estaba celosa de su hermana, y dijo a Jacob: «Dame hijos o me muero». Airóse Jacob contra Raquel, y le dijo: «¿Por ventura soy yo Dios, que te ha hecho estéril?»* (*Gen.* 30, 1-3).

4 *Rogó Isaac a Yahveh por su mujer, que era estéril, y fue oído por Yahveh, y concibió Rebeca, su mujer* (*Gen.* 25, 21); *(En cierta ocasión) después que hubieron comido y bebido en Silo, se levantó Ana mientras Helí, el sacerdote, estaba sentado en el sitial junto al montante de la puerta del templo de Yahveh. Ella, amargada el alma, oraba a Yahveh, llorando muchas lágrimas, e hizo un voto diciendo: «¡Oh Yahveh Sebaot!, si te dignas reparar en la angustia de tu esclava, y te acuerdas de mí y no te olvidas de tu esclava, y das a tu esclava hijo varón, yo lo consagraré a Yahveh por todos los días de su vida y no tocará la navaja su cabeza»* (I *Sam.* 1, 9-11); *El ángel de Yahveh se apareció a la mujer y le dijo: «Eres estéril y sin hijos, pero vas a concebir y parirás un hijo (...)»* (*Jue.* 13, 3)

5 Aunque el concepto de matrimonio en la Biblia es esencialmente monógamo, la bigamia y la poligamia eran practicadas por los judíos. Véase este tema con más detalle en M. ALAMAR LAPARRA, «Mujer, familia y matrimonio en el Antiguo Israel Bíblico», en C. ALFARO GINER - A. NOGUERA BOREL (eds.), *Actas del Primer Seminario de Estudios sobre la Mujer en la Antigüedad* (*SEMA I*), *Valencia, 24-25 Abril 1997*, Valencia, 1998, pp. 24-28.

6 *Era Abraham de cien años de edad cuando le nació Isaac, su hijo. Y dijo Sara: «Me ha hecho reír Dios, y cuantos lo sepan reirán conmigo»* (*Gen.* 21, 5-6).

LA PURIFICACIÓN TRAS EL PARTO

Los días posteriores al nacimiento de un hijo se desarrollaban de distinta manera para la madre dependiendo del sexo del recién nacido.

En el libro del Levítico encontramos la ley que regula la purificación de una mujer tras su parto:

> *Yahveh habló a Moisés, diciendo: «Habla a los hijos de Israel y diles: Cuando dé a luz una mujer y tenga un hijo, será impura durante siete días; será impura como en el tiempo de su menstruación. El octavo día será circuncidado el hijo, pero ella quedará todavía en casa durante treinta y tres días en la sangre de su purificación; no tocará nada santo ni irá al santuario hasta que se cumplan los días de su purificación. Si da a luz hija, será impura durante dos semanas, como al tiempo de su menstruación, y se quedará en casa durante sesenta y seis días en la sangre de su purificación. Cuando se cumplan los días de su purificación, según que haya tenido hijo o hija, presentará ante el sacerdote a la entrada del tabernáculo de la reunión, un cordero primal en holocausto y un pichón o una tórtola en sacrificio por el pecado. El sacerdote los ofrecerá ante Yahveh y hará por ella la expiación, y será pura del flujo de su sangre. Esta es la ley para la mujer que da a luz hijo o hija. Si no puede ofrecer un cordero, tomará dos tórtolas o dos pichones, uno para el holocausto y otro para el sacrificio por el pecado; el sacerdote hará por ella la expiación y será pura.»* (*Lev*. 12).

Como hemos visto, la madre permanecía en estado de impureza hubiera tenido un hijo o una hija; los sacrificios que ofrecía una vez pasado el tiempo de impureza eran iguales en cualquiera de los dos casos, pero la duración del período de impureza sí era diferente dependiendo del sexo del recién nacido y precisamente el aspecto más interesante de la ley es la diferencia acerca de los días necesarios para purificarse: si el recién nacido era niña, el período de impureza era exactamente el doble que si nacía un niño. Así como en otras leyes encontramos al menos algún tipo de explicación a la existencia de la legislación, este no es el caso: no sabemos por qué era necesario purificarse durante más tiempo si se tenía una hija[7].

La única explicación razonable es la creencia de que un parto femenino acarreaba mayor impureza a la madre. Es decir, traer un hijo al mundo, lo que simplemente significaba una pérdida de sangre (y no es necesario que nos extendamos aquí acerca de las múltiples supersticiones y tabúes asociados a la sangre en todas las sociedades antiguas), era un suceso que exigía purificarse, pero además, se añadía una impureza adicional si la criatura era una niña.

De acuerdo con el autor del libro de los *Jubileos*, la razón se encontraba en la propia creación: Adán fue creado al final de la primer semana y no entró en el Edén, similar aquí al Templo, hasta que pasaron otros 33 días, lo mismo que cuando nacía un varón. Eva, por su parte, no fue creada hasta el final de la segunda semana y no fue introducida en el Edén hasta 66 días más tarde, lo que suma 80 días, los necesarios para purificarse tras el nacimiento de una hija. Para el autor de *Jubileos*, la mayor duración de la purificación si el recién nacido era niña,

7 J. ROMNEY WEGNER, «Leviticus», en C.A. NEWSOM - S.H. RINGE (eds.), *The Women's Bible Commentary*, Louisville, 1992, p. 40.

se debía a que la mujer fue creada tras el hombre y es inferior a él, y por lo tanto era necesario una purificación mayor tras su nacimiento[8].

RITOS Y CEREMONIAS TRAS EL NACIMIENTO DE UNA HIJA

Si repasamos los nacimientos de la historia antigua de Israel que fueron precedidos de una intervención divina, veremos que siempre se trata de alumbramientos masculinos: la llegada al mundo de Isaac, Sansón o Samuel, fue anunciada por Yahveh o por sus ángeles, o incluso favorecida por Aquél al remediar la esterilidad de sus madres.

Pero no hay ni un sólo nacimiento femenino en la Biblia precedido de una intervención divina. Al parecer, el mismo Yahveh prefería el nacimiento de varones, porque mujeres tan importantes para la historia de Israel como sus matriarcas, Sara, Rebeca, Raquel y Lía, o Débora, Judit, Rut y Yael, llegaron al mundo sin que Él tuviera que tomarse la molestia de provocarlos. Este aparente desinterés divino por la llegada al mundo de una mujer, también estaba presente en la mente del pueblo.

En Israel, desde tiempos inmemoriales, el nacimiento de un hijo fue siempre una ocasión de regocijo, pero esta alegría era mucho mayor si se trataba de un primogénito varón; de hecho, la única descendencia realmente valorada era la masculina y cuando los protagonistas de determinadas historias del Antiguo Testamento se lamentan de la falta de descendencia, siempre ruegan por la llegada de un descendiente varón, por lo que podríamos pensar que la falta de hijos varones también era considerada esterilidad aunque se tuvieran hijas[9].

Cuando el deseado alumbramiento (masculino) tenía lugar, era considerado una bendición de las alturas, o una intervención directa de Dios si hasta entonces la pareja no había tenido hijos, como en el caso del nacimiento de Isaac y Samuel. Sin embargo, aunque la concepción y el nacimiento hubieran sido normales, no se hubieran hecho esperar y la pareja no hubiera tenido problemas para tener familia, el acontecimiento era recordado y el nombre de la criatura pasaba a las genealogías. Las niñas también eran «inscritas» pero su nacimiento no levantaba tanta expectación. Era un acontecimiento que se recordaba, pero a menudo se omitía el nombre personal de las listas; si las leemos con atención observaremos una clara desigualdad entre el número de nacimientos femeninos y masculinos, desigualdad que no podía darse en la realidad[10].

Vemos así que desde antes de su nacimiento, un hijo varón era más deseado y considerado que una hija, situación que no deja de repetirse en la vida futura de la criatura. El primer paso en la vida del nuevo ser era su entrada como miembro de la comunidad, y para ello hacía falta respetar una serie de costumbres y ritos que trataremos a continuación.

---

8 L.J. ARCHER, *Her price is beyond rubies. The Jewish women in Graeco-Roman Palestine,* JSOT Supplement Series, 60, Sheffield, 1990, p. 38; F. CORRIENTE - A. PIÑERO, «Libro de los Jubileos», en A. DÍEZ MACHO (dir.), *Apócrifos del Antiguo Testamento*, vol. II. Madrid, 1983, p. 88.

9 Los hombres que sólo tenían hijas no contaban en el pueblo; las hijas no transmitían el nombre de su familia a sus hijos, ya que estos eran reconocidos como «hijos de» nombrándose a su padre.

10 L.J. ARCHER, *op. cit.*, p. 18.

La circuncisión

Según el Génesis, la circuncisión había sido impuesta al pueblo judío por Yahveh como testimonio del pacto por el que Él concedía la tierra a Abraham y sus descendientes y el pueblo lo aceptaba como su único Dios. La circuncisión debía practicarse al octavo día tras el nacimiento y estaba reservada a los varones[11].

Sin embargo, la idea original sobre la circuncisión estaba relacionada con la redención del recién nacido y no como prueba de un pacto. Durante los primeros siete días de su vida, un niño estaba amenazado por los espíritus malignos: tras la circuncisión, y mediante el sacrificio de una parte de su cuerpo, el bebé quedaba liberado de las posibles influencias malignas[12]. Con el paso del tiempo, la circuncisión también tomó el carácter de un rito de iniciación para formar parte del pueblo, y tras el Exilio y la elaboración durante el mismo de la idea de circuncisión como prueba del pacto Yahveh-Israel, se convirtió en la marca del judío.

La identificación entre la identidad judía y el rito se hizo inseparable, por lo que durante la época helenística, muchos judíos helenizados se sometieron a operaciones para ocultar su circuncisión[13]. Del mismo modo, cuando Antíoco IV Epifanes llevó a cabo un programa de helenización forzosa, su primer acto fue prohibir la circuncisión[14].

Pero claro está, la circuncisión sólo incumbía al hombre. El sexo femenino no tenía un rito paralelo, y por lo tanto las niñas no pasaban por un ritual de redención que eliminara el peligro de caer bajo la influencia de un espíritu maligno (primera función de la circuncisión) ni tampoco eran parte activa del pacto Yahveh-Israel (principal significado del rito). Ciertamente eran consideradas judías, aunque no por ellas mismas como individuos, sino por ser hijas y hermanas de judíos; estaban obligadas a respetar las costumbres y religión de su pueblo, pero al no pasar por el rito de la circuncisión no gozaban del derecho inherente, ser un miembro pleno de la sociedad y tampoco eran portadoras de la responsabilidad, y el honor, de guardar el pacto ante Yahveh.

La falta de un rito de iniciación a la comunidad de tanta trascendencia para el pueblo como la circuncisión, llevaba a la mujer a una posición secundaria en el seno de su comunidad.

---

11 *«(...)Este es mi pacto, que guardaréis entre mí y vosotros y entre la descendencia después de ti: circuncidad todo varón, circuncidad la carne de vuestro prepucio, y ésa será la señal de mi pacto entre mí y vosotros. A los ocho días de nacido, todo varón será circuncidado en vuestra descendencia, ya sea el nacido en casa o comprado por plata a algún extranjero, que no es de tu estirpe. Todos, tanto los criados en casa como los comprados, se circuncidarán, y llevaréis en vuestra carne la señal de mi pacto por siempre; y el incircunciso que no circuncidare la carne de su prepucio será borrado de su pueblo; rompió mi pacto»* (*Gen.* 17, 10-15).

12 El texto del libro del Génesis comentado anteriormente pertenece al llamado Código Sacerdotal, que fue escrito o revisado durante el Exilio del pueblo de Israel en Babilonia; por ello, a la hora de interpretar el rito de la circuncisión, el texto no recoge la idea de redención que tenía en un principio, en la época en que transcurren los hechos que narra, sino la que se le atribuyó en la época en que se puso por escrito, esto es, como muestra del pacto Yahveh-Israel. La idea del pacto se mantuvo y era la más importante en época grecorromana. Por eso, aunque los hechos que narra el Génesis son anteriores a la época en que se desarrolló esta teoría, su interpretación sobre el rito coincide con la de la época babilónica y grecorromana.

13 *En virtud de esto, levantaron en Jerusalén un gimnasio, conforme a los usos paganos; se restituyeron los prepucios, abandonaron la alianza santa, haciendo causa común con los gentiles, y se vencieron al mal* (I *Mac.* 1, 15-16).

14 *El rey Antíoco publicó un decreto en todo su reino de que todos formasen un solo pueblo, dejando cada uno sus peculiares leyes. (...) que dejasen a los hijos incircuncisos; que manchasen sus almas con todo género de impureza y abominación, de suerte que diesen al olvido la Ley y mudasen todas sus instituciones, y que quien se negase a obrar conforme a este decreto del rey fuera condenado a muerte* (I *Mac.* 1, 43; 49-52); L. J. ARCHER, *op. cit.*, p. 33.

Redención del primogénito

Esta ceremonia estaba relacionada con el simbolismo original de la circuncisión y también estaba destinada a los varones. Como en el caso anterior, nos encontramos una superstición: Dios podía dar la vida, pero también podía quitarla a voluntad. A fin de aplacar la posible ira de la divinidad, era necesario ofrecerle un sacrificio, y en principio se sacrificaba el primer hijo[15]. Pero el sacrificio humano se hizo muy pronto inaceptable para los hebreos y fue reemplazado por el pago de 5 *shekels* a los sacerdotes del Templo cuando el *bekhor*, «el primer nacido», tenía 31 días[16].

Sin embargo, mientras que tras el nacimiento de un primogénito varón se pagaba su rescate al Templo, cuando la primera nacida era una niña, no era necesario realizar este pago. Esa niña también había «abierto el útero», y era una muestra de la fuerza creadora de vida de Yahveh. ¿Por qué entonces no se pagaba por ella al Templo? ¿Acaso sólo se consideraba primogénitos a los recién nacidos varones, y la calificación era inaplicable a las hijas? Si una hija no era considerada *bekhor*, tendría sentido que, aunque nacida la primera de entre sus hermanos y, puesto que no era considerada primogénita, no fuera necesario realizar dicho pago. Según este razonamiento, es posible que en aquella primera época en que se sacrificaba la vida del hijo, no se sacrificara a las niñas si eran el primer fruto del matrimonio porque la sociedad ofrecía en sacrificio aquello que consideraba más valioso, y ya hemos visto que el hijo varón era siempre más apreciado que una hija[17].

La concesión del nombre

La concesión de un nombre es lo que proporciona una identidad individual a la persona, y era, y es, un aspecto fundamental de la misma. La ceremonia por la que se da un nombre es una ocasión para recordar, y en aquellas circunstancias en que la persona cambia de religión o entra en una orden religiosa, el nombre de nacimiento también es cambiado, dejando atrás la antigua identidad y adoptando la nueva. En la Biblia el cambio de nombre era señal de una nueva posición o destino[18].

---

15 *Después de todo esto quiso probar Dios a Abraham, y llamándole, dijo: «Abraham». Y éste contestó: «Heme aquí». Y le dijo Dios: «Anda, toma a tu hijo, a tu unigénito, a quien tanto amas, a Isaac, y ve a la tierra de Moriah, y ofrécemelo allí en holocausto sobre uno de los montes que yo te indicaré»* (*Gen.* 22, 1-2).

16 *«(...) Todo primogénito de toda carne, así de los hombres como de los animales, que han de ofrecer a Yahveh, será tuyo. Harás rescatar los primogénitos de los hombres y los primogénitos de los animales impuros. Harás que sean rescatados cuando tengan un mes, y según tu estimación, en cinco siclos de plata, al siclo del santuario, que es de veinte* gueras *(...)»* (*Num.* 18, 15-16).

17 *(...) y entonces, tomando a su primogénito, al que había de reinar después de él, le ofreció en holocausto sobre la muralla (...)* (II *Reyes*, 3, 27); *(...) Se agradará Yahveh de los miles de carneros / y de las miríadas de arroyos de aceite? / ¿Daré mis primogénitos por mis prevaricaciones, / y el fruto de mis entrañas por los pecados de mi alma? (...)* (*Miq*. 6, 7); L. J. ARCHER, *op. cit.*, pp. 35-36.

18 *«He aquí mi pacto contigo: serás padre de una muchedumbre de pueblos, y ya no te llamarás Abram, sino Abraham, porque yo te haré padre de una muchedumbre de pueblos (...)»* (*Gen.* 17, 4-5); *Dijo también Yahveh a Abraham: «Sarai, tu mujer, no se llamará ya Sarai, sino Sara, pues la bendeciré, y te daré de ella un hijo, a quien bendeciré, y engendrará pueblos, y saldrán de él reyes de pueblos»* (*Gen.* 17, 15-16); *Y él le dijo: «No te llamarás ya en adelante Jacob, sino Israel, pues has luchado con Dios y con hombres, y has vencido»* (*Gen.* 32, 28).

En las sociedades antiguas, cada nombre tenía un significado y cierta cualidad mágica de importancia para el que lo llevaba, por lo que elegir el más adecuado para un niño no era un asunto banal. En ocasiones debía reflejar las especiales circunstancias del nacimiento[19], o bien era elegido en la creencia de que concedía una cierta característica o virtud inherente en él a la persona que lo recibía. También podía suceder que el nombre viniera elegido directamente por Yahveh[20].

No conocemos ninguna ceremonia independiente en la que se impusiera un nombre al recién nacido, pero dado que dar un nombre marcaba el paso de un niño de lo irreal, de la existencia impersonal a la personal, humana, y a la vida individual, el niño, en este caso el varón, no podía recibir su nombre hasta que pasaban los siete primeros días peligrosos de su vida. De este modo, la ocasión más adecuada para dar un nombre a un niño era el día de su circuncisión[21]. Pero por lo que respecta a las hijas, el octavo día de una niña pasaba sin especial reconocimiento. No había ninguna ceremonia que marcara un punto de inflexión en la vida de la niña: no pasaba por un rito paralelo a la circuncisión, no era necesario redimirla mediante el pago del rescate al Templo, y aunque desde luego se le imponía un nombre, puesto que no había una ceremonia especial para celebrar su entrada en el mundo y en la comunidad, tampoco existía un momento especial en el que se le impusiera su nombre. El silencio de las fuentes respecto a la existencia de un día específico en el que la niña recibiera su nombre se espera[22].

Salvando las distancias, y teniendo en cuenta que tratamos con dos períodos y sociedades muy distintos, podemos establecer un paralelismo entre las mujeres hebreas y las romanas. Como sabemos, la estructura del nombre de las mujeres romanas era distinta al *tria nomina* de los varones: las mujeres eran conocidas por la versión femenina del nombre de su *gens*, y diferenciadas entre ellas, cuando varias llevaban el mismo nombre, tan sólo por la adición de un numeral. E. CANTARELLA recoge la opinión de FINLEY al respecto según la cual, al no designar a las mujeres con un nombre propio, los romanos querían transmitir un mensaje: que la mujer no era y no debía ser un individuo, sino sólo una fracción pasiva y anónima de un grupo familiar[23].

---

19 *Concibió Lía, y parió un hijo, al que llamó Rubén, diciendo: «Yahveh ha mirado mi aflicción, y ahora mi marido me amará». Concibió de nuevo y parió un hijo, diciendo: «Yahveh ha visto que yo era desamada y me ha dado éste más», y le llamó Simeón. Concibió otra vez, y parió un hijo, y dijo: «Ahora mi marido se apegará a mí, pues le he parido tres hijos»; y por eso le llamó Leví. Concibió nuevamente, y parió un hijo, diciendo: «Ahora sí que he de alabar a Yahveh»; y por eso le llamó Judá. Y cesó de tener hijos* (*Gen.* 29, 32-35); *Al darlos a luz, sacó uno de ellos una mano, y la partera la agarró y ató a ella un hilo rojo, diciendo: «Este ha sido el primero en salir», pero él retiró la mano y salió su hermano. «Vaya rotura que has hecho», dijo ella, y le llamó Fares; luego salió su hermano, que tenía el hilo atado a la mano, y le llamó Zaraj* (*Gen.* 38, 28-30).

20 *«(...) yo multiplicaré tu descendencia. que por lo numerosa no podrá contarse. Mira, has concebido y parirás un hijo, y le llamarás Ismael, porque ha escuchado Yahveh tu aflicción (...)»* (*Gen.* 16, 10-11); *Pero le respondió Dios: «De cierto que Sara, tu mujer, te parirá un hijo, a quien llamarás Isaac, con quien estableceré yo mi pacto sempiterno, y con su descendencia después de él»* (*Gen.* 17, 19).

21 *Al octavo día vinieron a circuncidar al niño, y querían llamarle con el nombre de su padre, Zacarías. Pero la madre tomó la palabra y dijo: No, se llamará Juan* (*Lucas*, 1, 59-60); *Cuando se hubieron cumplido los ocho días para circuncidar al niño, le dieron el nombre de Jesús, impuesto por el ángel antes de ser concebido en el seno* (*Lucas*, 2, 21).

22 L.J. ARCHER, *op. cit.*, pp. 40-42.

23 E. CANTARELLA, *La calamidad ambigua. Condición e imagen de la mujer en la antigüedad griega y romana*, Madrid, 1996, p. 216.

El ritual de la sal

Hablaremos a continuación de una costumbre relacionada con el tabú asociado a la sangre del nacimiento[24], y que al contrario de lo que hemos visto, afectaba tanto a los niños como a las niñas. Nos referimos al acto de frotar con sal al recién nacido. Esta costumbre no adquirió la categoría de los rituales descritos de la circuncisión y la redención, pero era muy importante en el folklore. Los rabíes palestinos creían que salar a un recién nacido reforzaba su piel y le permitía resistir peligros externos; de no ser frotado con sal, el niño podía adquirir un carácter débil y estúpido. Sólo los bastardos no eran frotados con sal. Ezequiel habla en este sentido de Jerusalén en una alegoría sobre su historia más antigua[25]. Se creía que embadurnar al niño con sal, sustancia de la que se conocían sus propiedades conservantes, proporcionaba fortaleza y longevidad al niño o la niña. También se creía que la sal poseía propiedades mágicas y podía repeler influencias malignas: la sal era, pues, un método de purificación. De hecho, era utilizada para purificar la carne, extrayéndole la sangre cuyo consumo era tabú. De ahí que, probablemente, se creyera que salar a un niño lo limpiaba de la sangre de su nacimiento. Mientras las leyes acerca de la purificación de la recién parida, (*Lev*. 12), hacen referencia a la madre, esta era un ceremonia de purificación para el hijo. Lavarlo con agua podía limpiarlo, pero al embadurnarlo con sal se aseguraban de dejarlo ritualmente puro.

El interés que guarda para nosotros el ritual de la sal es que nos encontramos ante una tradición —ya que no imprescindible, al menos de cierta importancia para la sabiduría popular— que incumbe tanto a niñas como a niños. Los cuerpos de los niños eran salados para purificarlos y preservarlos de posibles influencias malignas.

Sin embargo, no debemos olvidar de que este ritual, el único en el que eran incluidas las mujeres, era solamente la expresión de una cierta superstición, y aunque estaba reconocido por el Talmud y formaba parte del folklore, contrariamente a otras prácticas rituales, nunca se convirtió en parte de la ley y del propio judaísmo[26].

ACTITUDES HACIA LAS HIJAS

Desde los inicios de su historia, los hebreos recordaban el nacimiento de un hijo como una ocasión de especial relevancia. No ocurría así en el caso de las hijas. Conocemos muchos pasajes del Antiguo Testamento que evidencian el deseo de tener un hijo varón, y la alegría que producía su venida al mundo.

Los pensadores judíos del período grecorromano no fueron diferentes en su preferencia por los hijos varones antes que por las hijas. La escuela rabínica de Shammai, por ejemplo, interpretaba la orden de «creced y multiplicaos» como la obligación de tener hijos varones, mientras su rival, la escuela de Hillel, más liberal en la interpretación, creía que la obligación era tener un hijo y una hija.

---

24 *Lev*. 12.

25 *Así habla el señor Yahveh a Jerusalén: Tus orígenes y tu nacimiento proceden de la tierra de los cananeos; tu padre fue un amorreo y tu madre una hitita. Cuando naciste, el día que viniste al mundo, no te fue cortado el cordón, no fuiste lavada con agua pura para limpiarte; no te hicieron las fricciones de sal, ni fuiste envuelta en pañales. Nadie hizo contigo estos deberes de piedad, por compasión a ti, sino que, como un ser despreciable, fuiste expuesta en campo abierto el día de tu nacimiento* (*Ez*. 16, 3-5).

26 L.J. ARCHER, *op. cit.*, pp. 38-40.

El escritor del siglo II Ben Sira es quien de modo más claro muestra la actitud entre los judíos de la Palestina grecorromana ante el nacimiento de una hija[27].

> *¿Tienes hijas? Vela por sus cuerpos / y no les muestres un rostro demasiado jovial. Casa a tu hija y habrás hecho un gran bien / dándole un marido sensato* (*Eclo.* 7, 26-27).
> *Es deshonra del padre haber engendrado un hijo indisciplinado / pero si es una hija, nace en menoscabo suyo. / La hija prudente se convierte en herencia para su marido; / pero la desvergonzada sirve de tristeza para el que la crió. / Al padre y al marido avergüenza la descarada, / y por ambos será desestimada (Eclo.* 22, 3-5*).*

Sin embargo, los hijos varones proporcionaban alegría a sus padres.

> *El que ama al hijo le habitúa a los azotes, / para que al fin pueda complacerse en él. / El que educa bien a su hijo se gozará en él / y podrá gloriarse en medio de sus conocidos. / El que enseña a su hijo será envidiado de su enemigo / y ante sus amigos se regocijará en él* (*Eclo.* 30, 1-3).

La tarea de un padre para con su hija era agotadora y no finalizaba con su matrimonio.

> *Una hija es para el padre una secreta causa de desvelos, / un cuidado que quita el sueño, / para que no se marchite en su juventud, / ni sea aborrecida después de casada: / En su doncellez no sea deshonrada / y se vea encinta en la casa de su padre; / que no sea infiel al marido, / y bien casada sea estéril. / Sobre la hija atrevida redobla la vigilancia, / si no quieres ser la irrisión de tus enemigos, / el comentario en la ciudad y en los corrillos del pueblo, / y te avergüence en medio de la muchedumbre. / Que su habitación no tenga ventana, / ni en la alcoba donde por la noche duerme haya entrada que dé a ella* (*Eclo.* 42, 9-11).

¿Por qué era tan importante tener hijos varones? Las razones son varias, pero todas están relacionadas con la sociedad patriarcal de Israel. El poder político, económico y religioso estaba en manos de los hombres y pasaba a través de la línea masculina. Los hombres eran libres participantes en todos los aspectos de la vida, mientras las mujeres tenían el acceso severamente restringido por la estructura social, la ley y la costumbre.

Un hijo varón, una vez que llegaba a la mayoría de edad, y se convertía en miembro activo de la sociedad, podía proveer a su padres[28]. El hijo era el medio por el que se garantizaba el futuro de la familia. En una sociedad patriarcal, su padre podía morir con la certeza de que su nombre y su familia no morirían con él, ya que sería transmitido a los descendientes de su hijo. Además, a un nivel religioso, tener un hijo varón permitía a su padre una especie de inmortalidad y podía estar seguro de recibir todas las atenciones y ritos necesarios a su muerte, tarea que sólo incumbía a los varones. Ben Sira lo expresa con las siguientes palabras:

---

27 E.M. SCHULLER, «The Apocrypha», en C.A. NEWSOM - S.H. RINGE (eds.), *op. cit.*, p. 237.

28 *Hijo, acoge a tu padre en su ancianidad / y no le des pesares en su vida* (*Eclo.* 3, 14).

Si muere su padre, como si no hubiera muerto / pues deja en pos de si uno igual a él. / Durante su vida le ve y se alegra, / y al morir no siente pena (*Eclo.* 30, 4-5).

Por lo que respecta a las hijas, a consecuencia de su entrada a una edad relativamente temprana en casa de su marido, nunca podían ser consideradas miembros permanentes de la familia y no podían llevar a cabo ninguna de estas responsabilidades; ellas no podían garantizar la transmisión del nombre de su padre a las generaciones venideras, porque al casarse pasaban a integrarse en la familia de su esposo, y sus hijos llevaban el nombre de la familia de éste.

Otro aspecto importante era el de la herencia; teniendo un hijo, un hombre podía estar seguro de que sus bienes permanecerían en el seno de la familia. Si no había hijos varones, las hijas podían heredar, pero estaban obligadas a casarse con sus primos paternos para que de este modo la propiedad no se dispersase[29].

Otras razones que podían mover a un padre a desear más el nacimiento de varones que de hijas eran que estaba obligado a mantenerlas hasta que se casaran y también era responsabilidad suya proporcionarles una buena dote. El padre podía recibir los beneficios del trabajo de su hija y el usufructo de su *mohar*[30], pero en realidad criaba a una hija de la que no recibirá ningún

29 Las hijas no podían heredar a su padre, si éste sólo había tenido hijas, a menos que se casaran con un hombre de su familia paterna; *Acercáronse las hijas de Salfad, hijo de Jefer, hijo de Galaad, hijo de Maquir, hijo de Manasés, de las familias de Manasés, hijo de José, que se llamaban Majla, Noa, Jegla, Melca y Tersa; y presentándose a Moisés ante Eleazar, sacerdote y ante todos los príncipes de la asamblea, a la entrada del tabernáculo de la reunión, dijeron: «Nuestro padre ha muerto en el desierto, y no era de la tropa de los que se confabularon contra Yahveh, de la tropa de Coré; pero ha muerto por su pecado y no ha dejado hijos. ¿Por qué va a ser el nombre de nuestro padre borrado de en medio de su familia por no haber dejado hijos? Danos una heredad entre los hermanos de nuestro padre». Moisés llevó la cosa ante Yahveh, y Yahveh dijo a Moisés: «Las hijas de Salfad tienen razón. Dales en heredad una propiedad entre los hermanos de su padre, y que pase a ellas la heredad de su padre. Habla a los hijos de Israel y diles: Si uno muere sin dejar hijos, haréis pasar su heredad a su hija; y si no hay tampoco hija, pasará a sus hermanos la heredad (...)»* (*Num.* 27, 1-9); *Presentáronse ante Moisés y ante los príncipes jefes de las casas de los hijos de Israel los jefes de las casas de los hijos de Galaad, hijo de Maquir, hijo de Manasés, de entre las familias de José, y hablaron, diciendo: «Yahveh ha mandado a mi señor dar por suertes la tierra de heredad a los hijos de Israel; mi señor ha recibido también orden de dar la heredad de Salfad, nuestro hermano, a sus hijas. Si ellas se casan con uno de otra tribu de los hijos de Israel, su heredad se substraerá a la heredad de nuestros padres, yendo a aumentar la heredad de la tribu a que ellos pertenezcan, y disminuirá lo que nos haya tocado en suerte. Y aún cuando llegase el jubileo para los hijos de Israel, la heredad quedaría añadida a la de la tribu a que pertenezcan y substraída de la de la tribu de nuestros padres». Moisés, por mandato de Yahveh, dió esta orden a los hijos de Israel: «La tribu de los hijos de José dice bien. He aquí lo que respecto de las hijas de Salfad manda Yahveh: Podrán casarse con quien quieran, siempre que sea dentro de una de las familias de la tribu de sus padres. La heredad de los hijos de Israel no pasará de tribu a tribu, porque los hijos de Israel han de quedar ligados cada uno a la heredad de la tribu de sus padres. Toda hija que posea una heredad en alguna de las tribus de los hijos de Israel tomará por marido un hombre de una de las familias de la tribu de su padre, para que los hijos de Israel conserven cada uno la heredad de sus padres. Ninguna heredad pasará de una tribu a otra tribu, sino que cada una de las tribus de Israel estará ligada a su heredad». Como se lo ordenó Yahveh a Moisés, así lo hicieron las hijas de Salfad, y Majla, Tersa, Jegla, Melca y Noa, hijas de Salfad se casaron con hijos de sus tíos. Se casaron en las familias de los hijos de Manasés, hijo de José, y su heredad quedó en la tribu de la familia de su padre* (*Deut.* 36, 1-12). K. DOOB SAKENFELD, «Numbers», en C. A. NEWSOM - S. H. RINGE (eds.), *op. cit.*, p. 50.

30 La dote no era una costumbre propia de la sociedad judía, pero es de suponer que al entrar en contacto con sociedades que si la practicaban, acabaron adoptándola con el tiempo, aunque de hecho no estaba bien vista; por otra parte, el *mohar* era una cantidad que el novio pagaba al padre de la novia. El importe variaba dependiendo de la edad de la futura esposa, de las condiciones del matrimonio, de las exigencias del padre, etc. El importe del *mohar* podía ser sustituido por una prestación de trabajo o un servicio de guerra. Para una descripción más amplia del concepto y las particularidades del *mohar*, M. ALAMAR LAPARRA, «Mujer, familia y matrimonio en el Antiguo Israel Bíblico», en C. ALFARO GINER - A. NOGUERA BOREL (eds.), *op. cit.*, p. 29.

beneficio posterior. Si una hija no se casaba, algo que sin duda debió producirse, podía convertirse en una carga para su familia.

La preocupación principal de un padre respecto a su hija era que se conservase virgen hasta su matrimonio. Se asumía que era necesario vigilarlas de cerca, ya que podían mantener relaciones ilícitas manchando el nombre de su padre y causando graves problemas a su familia. Si no era virgen al contraer matrimonio no se podía pedir el *mohar* más elevado por ella[31] y si el matrimonio se celebraba sobre la base de que era virgen y el marido descubría que no lo era, podía involucrar a la familia en un pleito de virginidad[32]. Ya casada, quizá podía ser estéril y ser repudiada por su marido, puesto que el objetivo del matrimonio era tener hijos. En este caso, la mujer podía regresar a casa de su padre, y convertirse en una carga.

Y por supuesto, si el padre tenía la desgracia de que su hija incurría en adulterio, no sólo quedaba manchado el nombre de la joven, sino también el suyo. De hecho parece que la deshonra era mayor para el padre que para la propia adúltera. El adulterio era uno de los delitos más graves para esta sociedad y merecedor de la pena más severa[33].

La esperanza de cualquier padre era que nada parecido le sucediese a su hija, y no tanto por el bien de ella sino por el suyo propio.

Podemos ver, pues, las muchas ventajas que suponía tener un hijo, aunque en cualquier caso, Ben Sira carga demasiado las tintas sobre las hijas y la carga que estas representan.

Y sin embargo, y para concluir este apartado, diremos que aunque las hijas no fueran especialmente bien recibidas, la practica común a muchos pueblos del mundo antiguo de exponer a los hijos no deseados, y en mayor medida a las hijas, no se halla entre los judíos del período Greco-Romano, tal y como hace constar Tacito, *Hist*. V, 3. El infanticidio era considerado asesinato (Philon, Flavio Josefo)[34], y en los *Oraculos Sibilinos* leemos:

---

31 Como es lógico, la pérdida de la virginidad podía ser por propia voluntad o no. Si la joven yacía con un hombre con su consentimiento, y su falta era descubierta, era condenada a muerte. Si era violada, se demostraba su inocencia en el hecho, y el ofensor era descubierto, era obligado a casarse con ella, y nunca podría repudiarla, (*Deut.* 22, 23-29).

32 *Si un hombre, después de haber tomado mujer y haber entrado a ella, la aborreciere, y le imputare falsamente delitos y la difamase, diciendo: «He tomado a ésta por mujer, y cuando a ella entré no la hallé virgen», el padre y la madre de ella tomarán las pruebas de su virginidad y las presentarán a los ancianos de la ciudad en las puertas. El padre de la joven dirá: «Yo he dado por mujer mi hija a este hombre, y él, habiéndola aborrecido, le imputa cosas deshonrosas, diciendo: no la he hallado virgen. Ahí están las pruebas de la virginidad de mi hija», y desplegará la sábana ante los ancianos de la ciudad. Estos cogerán al hombre y le castigarán, le impondrán una multa de cien siclos de plata, que entregarán al padre de la joven, por haber esparcido la difamación de una virgen de Israel; tendrá que tomarla por mujer, y nunca en la vida podrá repudiarla. Pero si la acusación fuera verdad, habiéndose hallado no ser virgen la joven, la llevará a la entrada de la casa de su padre, y las gentes de la ciudad la lapidarán hasta matarla, por haber cometido una infamia en Israel, prostituyéndose en la casa paterna; así quitarás el mal de en medio de ti* (*Deut*. 22, 13).

33 *Si adultera un hombre con la mujer de su prójimo, hombre y mujer adúlteros serán castigados con la muerte* (*Lev.* 20, 10); *Si un hombre fuere sorprendido yaciendo con una mujer casada, serán muertos los dos, el hombre que yació con la mujer y la mujer. Así quitarás el mal de en medio de Israel* (*Deut.* 22, 22).

34 Podemos encontrar este sentimiento en *Exodo* 21, 22: *Si en una riña de hombres golpeare uno a una mujer encinta haciéndola parir y el niño naciere sin más daño, será multado en la cantidad que el marido de la mujer pida y decidan los jueces; pero si resultare algún daño, entonces dará vida por vida, ojo por ojo, diente por diente, mano por mano, pie por pie, quemadura por quemadura, herida por herida, cardenal por cardenal* (*Ex.* 21, 22-25); Flavio Josefo, *Contra Apión*, 2.202; Philon, *Spec. Leq.*, 3.110 f.

(...) cría tu propia descendencia de hijos y no la mates, pues el Inmortal dejará caer su ira sobre el que cometiere esos pecados (3, 765-766)[35].

Estas palabras, que vienen de una comunidad que vivía lejos de su hogar ancestral y en el seno de otras que sí realizaban estas prácticas, siendo por lo tanto susceptible de aceptarlas, refleja un sentimiento judío universal y a cualquier nivel, estimar a una hija, criarla y respetar su vida, era una obligación[36].

RELACIONES MADRE-HIJA

Siempre que hablamos de las relaciones entre padres e hijos damos por supuesto que nos referimos a las del padre con su hijo varón. Ello se debe a que las relaciones entre padres judíos y sus hijas no suelen encontrarse en las fuentes y lo mismo sucede, aún de modo más evidente, en lo que se refiere a las relaciones madre e hija.

Algunas historias de madres e hijas

Aunque en la Biblia encontramos historias en las que aparecen madres e hijas, éstas no suelen aportar datos acerca de las relaciones entre ellas. Sabemos los nombres de la madre de Moisés y de su hermana[37], y que juntas le depositan en el Nilo; sus nombres, sin embargo, no aparecen en este momento de la narración, sino más adelante, en la descripción de las genealogías, y no siempre aparece de manera clara que Miriam sea hermana de Aarón y Moisés; en cualquier caso, no se nos aportan más datos sobre la relación entre madre e hija[38]. Las matriarcas de Israel, Sara, Rebeca, Raquel y Lía, fueron madres de varones[39] y las pocas mujeres sobresalientes en la Historia del Israel Bíblico no parecen tener familia, ya que no se la nombra e incluso algunas no fueron madres: Débora no tiene parientes[40], sabemos el nombre del padre pero no el de la madre de Sara[41]; la madre de Rebeca y su nodriza aparecen en la narración del matrimonio de la primera con Isaac pero sólo conocemos el nombre del padre y el hermano de

---

35 E. SUÁREZ TORRE, «Oraculos Sibilinos», en A. DÍEZ MACHO, (ed.), *op. cit*., vol. III, p. 311.

36 L.J. ARCHER, *op. cit.,* pp. 17-29.

37 Desconocemos, sin embargo, el nombre de la hija del Faraón, la madre adoptiva de Moisés.

38 *(...) y la mujer de Amran se llamaba Joquebed, hija de Leví, que le nació a Leví en Egipto, y le parió a Amran, Arón y Moisés, y María, hermana de éstos (...)* (*Num.* 26, 59-60); *Amran tomó por mujer a Joquebed, que le parió a Arón y a Moisés. Vivió Amran ciento treinta y siete años* (*Ex.* 6, 20); D. O´DONNELL SETEL, «Exodus», en C. A. NEWSOM – S. H. RINGE (eds.), *op. cit.,* pp. 30. y 32.

39 Sólo Lía tiene además una hija, Dina, pero no hay en el texto ninguna referencia a la relación madre-hija, ni siquiera cuando Dina es violada. *Después parió una hija, a la que llamó Dina* (*Gen.* 30, 21).

40 *Juzgaba en aquel tiempo a Israel Débora, profetisa, mujer de Lapidot* (*Jue.* 4, 4).

41 *Estas son las generaciones de Teraj: Teraj engendró a Abram, Najor y Aram. Aram engendró a Lot, y murió Aram antes que su padre Teraj en su país natal, en Ur de los caldeos. Tomaron Abram y Najor mujer cada uno; el nombre de la de Abram, Sarai, y el de la de Najor, Melca, hija de Aram, el padre de Melca y Jesca* (*Gen.* 11, 27-29); *Y le respondió Abraham: «Es que me dije: De seguro que no hay temor de Dios en este lugar, y van a matarme por causa de mi mujer. Aunque es también en verdad mi hermana, hija de mi padre, pero no de mi madre, y la tomé por mujer (...)»* (*Gen.* 20, 11-12).

la joven[42]; Ester, que es huérfana, vive al cuidado del pariente varón más cercano, Mordecai[43]. La relación más parecida a la de una madre con sus hijas es la que observamos entre Noemí, Rut y Orfa en el libro de *Rut*, pero Noemí sólo es la suegra de ambas[44].

En los textos griegos del judaísmo helenístico hallamos más ejemplos de relaciones madre-hija pero no demasiados. Judit es un ejemplo de heroína sin madre, identificada sólo por el ilustre linaje de su padre y el de su esposo, ya fallecido[45].

En la historia de Susana, su madre recibe un poco más de atención. La narración cuenta como Susana, una honesta mujer casada, es acosada por dos jueces ancianos que quieren forzarla a mantener relaciones con ellos; si no consiente, la acusaran de ser infiel a su marido. La mujer prefiere ser acusada antes de caer en pecado, y es juzgada. Dado que los acusadores son dos jueces respetados entre el pueblo, es hallada culpable. Cuando la llevan a la muerte, Dios habla a través de un niño, Daniel, que demuestra la falsedad de la acusación. Al principio de la historia, se nos aporta el nombre de su padre y el de su marido, y nos informan de que sus padres la habían educado conjuntamente. Durante el juicio, la acompañan tanto su padre como su madre, además de sus hijos y el resto de sus parientes, y cuando su inocencia es demostrada, los dos alaban a Dios por haber demostrado su inocencia[46].

En el libro de Tobit, conocemos el nombre de todas las mujeres que aparecen en el relato: Ana, la esposa de Tobit y madre de su hijo Tobías; Sara, hija de Ragüel y Edna, su madre. Incluso conocemos el nombre de la abuela paterna de Tobit, Débora, que al parecer le educa

---

42 *Y sucedió que antes de que él acabara de hablar, salía con el cántaro al hombro Rebeca, hija de Batuel, hijo de Melca, la mujer de Najor, hermano de Abraham* (*Gen*. 24, 15); *Corrió la joven a contar en casa de su madre lo que había pasado. Tenía Rebeca un hermano de nombre Labán, que se apresuró a ir al pozo en busca del hombre* (*Gen.* 24, 28-29); *(...) y sacando objetos de plata y oro y vestidos, se los dió a Rebeca, e hizo también presentes a su hermano y a su madre (Gen.* 24, 53*); Dejaron, pues, ir a Rebeca, su hermana, y a su nodriza con el siervo de Abraham y sus hombres, y bendecían a Rebeca diciendo: «Hermana nuestra eres;/ que crezcas en millares de millares / y se adueñe tu descendencia / de las puertas de sus enemigos». Montaron, pues, Rebeca, sus doncellas y su nodriza en los camellos y se fueron tras el hombre, y éste partió con Rebeca* (*Gen.* 24, 59-61).

43 *Había en Susa, la capital, un judío llamado Mardoqueo, hijo de Jair, hijo de Semeí, hijo de Quis, del linaje de Benjamín, que había sido deportado de Jerusalén entre los cautivos llevados con Jeconías, rey de Judá, por Nabucodonosor, rey de Babilonia, y había criado a Hedisa, que es Ester, hija de su tío, pues no tenía padre ni madre. La joven era bella de talle y de hermosa presencia y había sido adoptada por Mardoqueo cuando se quedó sin padre ni madre* (*Ester* 2, 5-7); S. A. WHITE, «Esther», en C. A. NEWSOM – S. H. RINGE (eds.), *op. cit.*, p. 127.

44 *Murió Elimelec, marido de Noemí, y se quedó la mujer con los dos hijos, que habían tomado mujeres moabitas, una de nombre Orfa y la otra Rut (...)* (*Rut* 1, 3-4).

45 *Entonces lo supo Judit, hija de Merarí, hijo de Ox, hijo de José, hijo de Ociel, hijo de Helcías, hijo de Elías, hijo de Quelcías, hijo de Eliab, hijo de Natanael, hijo de Salamiel, hijo de Sarasadai, hijo de Israel. Su marido, Manasés, era de su misma tribu y familia, y había muerto en los días de la siega de la cebada* (*Judit* 8, 1-2).

46 *Moraba en Babilonia un varón cuyo nombre era Joaquín. Había tomado por mujer a una llamada Susana, hija de Helcías, muy hermosa y temerosa de Dios, pues sus padres, que eran justos, la habían educado según la Ley de Moisés* (*Daniel* 13, 1-3); *Enviad por Susana, hija de Helcías y mujer de Joaquín. Y la mandaron llamar. Llegó Susana, y con ella sus padres, hijos y todos sus parientes* (*Daniel* 13, 29-30); *Helcías y su mujer alabaron a Dios por la salvación de su hija, y con ellos Joaquín, su marido, y todos sus parientes, porque no fue hallada en ella torpeza.* (*Daniel* 13, 63); No podemos dejar de preguntarnos por qué los padres de Susana, que según se nos dice, la han educado según la ley, no alzan la voz proclamando la inocencia de su hija. Tampoco lo hace su marido, pero sus padres se han ocupado de su educación, no él. La actitud de su madre contrasta con la de una madre que aparecerá en la historia que comentamos a continuación: Edna; T. CRAVEN, «Daniel and its additions», en C.A. NEWSOM – S.H. RINGE (eds.), *op. cit.*, pp. 193-194.

pues él es huérfano[47]. Tobit, un hombre justo que reside en Nínive, en el cautiverio, envía a su hijo Tobías a cobrar una antigua deuda a Ragues de Media. En Ecbatana reside un primo de Tobit, Ragüel, que tiene un única hija, Sara. La muchacha ya ha sido entregada en matrimonio a siete maridos, pero todos han muerto la noche de bodas por acción de un demonio llamado Asmodeo. El acompañante de Tobías durante su viaje, un ángel llamado Rafael, informa al joven que es su derecho contraer matrimonio con Sara, ya que es el único pariente que le queda a Ragüel y Sara es su única heredera. Tobías y Sara se casan, y gracias a los consejos del ángel, Tobías logra vencer al demonio y sobrevive. Parte de nuevo a casa de sus padres, y siguiendo de nuevo los consejos de Rafael, logra curar la ceguera de Tobit. Cuando se realizan los preparativos para la boda de Tobías y Sara, Edna está presente mientras Ragüel redacta el contrato de matrimonio, y es la madre quien conduce a la joven a la alcoba, quien la consuela y la exhorta a tener ánimo[48]. ¿Tenía esta escena paralelo en la vida real? Es decir, ¿la madre acompañaba a su hija a la cámara nupcial tras el casamiento? Después de los catorce días de fiestas para celebrar el matrimonio, Tobías y Sara parten a casa de Tobit. Tanto Ragüel como Edna los bendicen y expresan su esperanza de convertirse en abuelos[49]. Los lazos entre Sara y Edna se expresan con mayor intensidad que en otros textos. Todo el libro es inusual por su detallado retrato de una familia incluyendo las bodas, los funerales, las comidas y otros aspectos que brillan por su ausencia en los textos judíos de este período[50].

La descripción más interesante de una relación madre-hija la tenemos en el libro *Antigüedades Bíblicas*, escrito por un autor conocido como el Pseudo-Filón en el siglo I. Las *Antigüedades Bíblicas* narran, en 65 capítulos, la historia bíblica desde Adán hasta la muerte de Saúl[51]. La narración se ajusta en lo esencial a la Biblia, pero está llena de modificaciones, omisiones y adiciones. Uno de los relatos que recoge es el de Jefté y su hija, que pertenece al libro de los *Jueces*, (10, 6ff; 11). Jefté es elegido por Israel para luchar contra los hijos de Ammón. Jefté hace un voto a Yahveh, prometiéndole que, si le concede la victoria, le ofrecerá en holocausto el primero que salga a su encuentro al regresar victorioso a su casa. Jefté vence a los hijos de Ammón, pero para su desgracia, quien le recibe a su regreso es su única hija. Cuando la muchacha conoce el voto que su padre ha realizado, se somete gustosa

---

47 *(...) y el tercero lo daba a quienes correspondía, según que me había recomendado la madre de mi padre, Débora, pues yo era huérfano de padre. Hombre ya, tomé por mujer a Ana, del linaje de nuestro padre, y de ella tuve a Tobías* (*Tobías* 1, 8); *Aquel mismo día aconteció en Ecbatana de Media que Sara, hija de Ragüel, fue insultada por las esclavas de su padre, (...)* (*Tobías* 3, 7); *Dijo Ragüel a Edna, su mujer: «¡Cómo se parece este joven a Tobit, mi primo!»* (*Tobías* 7, 2).

48 *Llamó a Edna, su mujer; tomó un rollo, escribió el contrato matrimonial, lo selló, y luego comenzaron a comer. Llamó después Ragüel a Edna, su mujer, y le dijo: «Prepara, hermana, otra alcoba y llévala a ella». Hizo Edna lo que le mandaba, y llevó a su hija a la cámara. Lloraba Sara, y enjugando la madre las lágrimas de su hija, le decía: «Ten buen ánimo, hija; el Señor del cielo y de la tierra te dará gracia en vez de esta tu tristeza; ten valor, hija mía»* (*Tobías* 7, 14-17).

49 *Entrególe luego Ragüel su mujer, Sara, y la mitad de la hacienda, siervos, ganados y dinero; y al despedirlos, los bendijo, diciendo: «Que el Dios del cielo os dé feliz viaje, hijos míos, y que vea yo vuestros hijos antes de morir». Y a su hija le dijo: «Honra a tus suegros, que ellos son ahora tus padres, y tenga yo buenas noticias de tí». Y la besó. Edna dijo a Tobías: «Hijo mío, que el Señor del cielo te dé una vida feliz, y a mí ver a los hijos de Sara, mi hija, para que me alegre en presencia del Señor. Yo te la doy como en depósito; es mi hija, no le causes tristeza»* (*Tobit* 10, 11-13).

50 E.M. SCHULLER, «The Apocrypha», en C.A. NEWSOM - S.H. RINGE (eds.), *op. cit.*, pp. 239-240.

51 A. DE LA FUENTE ADÁNEZ, «Antigüedades Bíblicas», en A. DÍEZ MACHO, (ed.), *op. cit*., vol. II, p. 198 y p. 202.

a su destino[52]. En la narración bíblica, la joven no tiene nombre. Tampoco aparece su madre, solo un grupo de doncellas «sus compañeras» con las que pasa dos meses en el monte llorando su virginidad[53]. Pues bien, en el relato del Pseudo-Filón, la joven posee nombre propio, Seila, y se dirige a su madre y a su nodriza en su lamento por su juventud. Además el autor la dota de gran sabiduría[54].

52 D. NOLAN FEWELL, «Judges», en C.A. NEWSOM - S.H. RINGE (eds.), *op. cit.*, pp. 70-72.

53 *Jefté hizo voto a Yahveh, diciendo: «Si pones en mis manos a los hijos de Ammón, el que, al volver yo en paz (de la expedición contra) los hijos de Ammón, salga de las puertas de mi casa a mi encuentro, será para Yahveh, pues se lo ofreceré en holocausto»* (*Jue*. 11, 30-31); *Al volver Jefté a Masfa, salió a recibirle su hija con tímpanos y danzas. Era su hija única, no tenía más hijos ni hijas* (*Jue*. 11, 34); *Y añadió: «Hazme esta gracia: déjame que por dos meses vaya con mis compañeras por los montes, llorando mi virginidad»* (*Jue*. 11, 37).

54 *Dado que el rey de los amonitas se negaba a escuchar la voz de Jefté, éste puso manos a la obra y armó a todo el pueblo, para que estuviera dispuesto a entrar en combate. Entonces dijo: Cuando yo vuelva, una vez que los amonitas caigan en mis manos, lo primero que me salga al encuentro se lo ofreceré al Señor en holocausto. El Señor se irritó profundamente y exclamó: Jefté ha hecho voto de ofrecerme lo primero que le salga al encuentro. ¿Y si le sale un perro? ¿Será esa la ofrenda? ¿Que se vuelva el voto de Jefté contra su criatura primogénita, contra el fruto de sus entrañas! ¡Que su deseo alcance a su hija única! Estoy dispuesto a liberar a mi pueblo en esta ocasión, pero no por él, sino por la oración de Israel. Marchó Jefté y atacó a los amonitas. El Señor se los entregó, y el asaltó sesenta de sus ciudades. Jefté volvió en paz, y las mujeres se salieron al encuentro danzando. Tenía él una hija única, que entre las danzantes, salió la primera de casa al encuentro de su padre. Al verla, Jefté perdió el ánimo y exclamó: ¡Con razón llevas el nombre de Seila, pues vas a ser ofrecida en sacrificio! ¡Ojalá fuera posible poner mi corazón en un peso y mi alma en una balanza para ver que pesa más: la fiesta que se celebra o la pena que me aflige! Pero he hecho un voto al Señor mi Dios y no puedo revocarlo. Seila, su hija, le replicó: ¿Quién puede entristecerse por morir cuando ve al pueblo liberado? ¿No recuerdas lo que sucedió en tiempos de nuestros antepasados? El padre preparó a su hijo para el holocausto, y éste no se opuso, sino que consintió gozosamente; la víctima estaba dispuesta, y el sacrificador se mostraba dichoso. Cumple, pues, lo que has prometido: no te vuelvas atrás. Sólo te pido una cosa antes de morir, te hago un pequeño ruego antes de entregar mi vida: que me permitas ir a las montañas, recorrer los collados, vagar por los peñascos, junto con mis compañeras vírgenes, para derramar allí mis lágrimas y dolerme de mi triste juventud. Me llorarán los árboles del campo y harán duelo por mí las bestias feroces. No me entristece el morir ni me duele el dar la vida, sino el que mi padre se haya comprometido con su voto. Temo que, si no me ofreciera de buen grado al sacrificio, mi muerte no sería aceptable o perdería en vano mi vida. Cuando se enteren las montañas, no tardaré en volver. Su padre le dijo: Vete. Seila, la hija de Jefté, se marchó junto con sus compañeras vírgenes. Contó su caso a los sabios del pueblo, pero ninguno supo darle una respuesta. Después llegó al monte Telag, y el Señor, durante la noche, pensó en ella: He entorpecido la lengua de los sabios de mi pueblo en esta generación para que no puedan responder a lo que dice la hija de Jefté, de modo que se cumpla mi palabra y no resulte vano el designio que he concebido. He visto que ella es más sabia que su padre, una virgen más sensata que todos los sabios que aquí existen. Sea de su vida conforme a su petición; su muerte será siempre preciosa en mi presencia. Cuando desaparezca, descansará en el seno de sus antepasadas. Llegada al monte de Telag, la hija de Jefté comenzó a llorar y pronunció esta lamentación, doliéndose de sí misma antes de morir: Escuchad, montes, mi lamento; contemplad, collados, las lágrimas de mis ojos; sed, piedras, testigos del llanto de mi alma. Ved cómo se burlan de mí. Pero no sea vana mi muerte. Que mis palabras lleguen al cielo y mis lágrimas sean grabadas ante el firmamento. Que el padre no recrimine a la hija que juró sacrificar, que el príncipe escuche a su hija única prometida en sacrificio. No me he saciado con el lecho nupcial, no me han colmado las coronas de mi boda. No me han vestido de esplendor en mi cámara, no he utilizado suaves aromas, no he disfrutado el ungüento que me habían preparado. En vano, madre, diste a luz a tu única hija, pues los infiernos serán mi lecho nupcial, y mi cámara estará en la tierra. ¡Que se derrame el perfume que preparaste para mí! ¡Que la polilla devore el ajuar que tejió mi madre! ¡Que se marchite la corona que entrelazó mi nodriza! ¡Que el gusano destruya la colcha que para mi cámara tejió en violeta y oro! ¡Que mis compañeras vírgenes, al recordarme, lloren por mí largos días! ¡Inclinad, árboles vuestras ramas y llorad mi juventud! ¡Acudid, fieras del campo, y lamentad mi virginidad! Porque mis años quedan tronchados, y mi vida envejecerá en las tinieblas. Dicho esto, Seila volvió junto a su padre. El, en cumplimiento de su voto, la ofreció en holocausto. Entonces acudieron todas las vírgenes de Israel y, entre lágrimas, sepultaron a la hija de Jefté. Los israelitas hicieron gran duelo y determinaron reunirse anualmente el día catorce de aquel mes para llorar a la hija de Jefté durante cuatro días. Y dieron a su sepulcro el mismo nombre de Seila* (*Antigüedades Bíblicas* 39, 10-11; 40, 1-8) A. DE LA FUENTE ADÁNEZ, «Antigüedades Bíblicas», en A. DÍEZ MACHO, (ed.), *op. cit.*, vol. II, pp. 279-281.

Al igual que en el relato anterior de Tobías, la madre, y también la nodriza, son las encargadas de vestir y adornar a la joven para su matrimonio. Seila se lamenta de que todas aquellas ropas, perfumes y el ajuar que le habían preparado no servirá para nada: Seila nunca vivirá el cúlmen de la vida de una mujer. Por otro lado, el hecho de que la joven nombre a su niñera indica que éstas jugaban un papel importante en la crianza de las hijas en la época del *Pseudo-Filón*[55].

Otra narración grecorromana sobre un matrimonio es la novela *José y Asenet*[56]. En el relato bíblico, sólo se nos informa de que el Faraón, tras hacer de José virrey de todo Egipto, le da en matrimonio a Asenet, hija de Putifar, sacerdote de On. Nada más sabemos de este matrimonio que iba en contra de aquella fe a la que se había mantenido fiel José, un matrimonio con una esposa extranjera y además idólatra[57]. La novela, sin embargo, narra como José comienza a desplazarse por todo Egipto siguiendo las órdenes del Faraón; aún es soltero. Asenet vive con sus padres, rodeada de lujo, aunque es mostrada como un alma religiosa que no quiere casarse; ante la prevista llegada de José, sus padres intentan convencerla de que le acepte como esposo. Ella se niega, pero cuando José llega a su casa, resplandeciente, la joven se arrepiente. Sin embargo, cuando es presentada a José, éste la rechaza por motivos religiosos[58]. José retoma su viaje, y Asenet, sola en sus aposentos, decide romper con su pasado, iniciando un proceso de penitencia, rogando a Dios que le perdone sus pecados. A través de un ángel, Dios le comunica su perdón, convirtiéndose en una hija de Israel; vuelve a vestir sus antiguas galas, y purificada se presenta a José. Esta vez se anuncia la boda, y tras presentar a la joven al Faraón, se celebra el matrimonio. La protagonista absoluta de la novela es Asenet, un detalle a señalar. José y sus padres intervienen en el relato, pero como meros personajes secundarios. La madre de Asenet está presente en la narración junto a su marido[59], el sacerdote Pentefres, pero las conversaciones

55 La opinión mayoritaria acerca de *Antigüedades* es que se trata de un texto compuesto en una fecha poco posterior al 70 d.C. A. DE LA FUENTE ADÁNEZ, «Antigüedades Bíblicas», en A. DÍEZ MACHO, (ed.), *op. cit*., vol. II, p. 202; En su comentario al episodio de la hija de Jefté, D. NOLAN FEWELL, («Judges», en C. A. NEWSOM - S. H. RINGE (eds.), *op. cit.*, p. 71), opina que la joven, cuando se muestra complaciente ante su padre y accede a su sacrificio, se dirige a él en tono irónico. Aprecia igualmente en su actitud un cierto desafío: no desea permanecer junto a su padre el poco tiempo que le queda de vida, sino que se aleja de él; acepta el voto y el destino al que la obliga, pero no desea esperarlo a su lado.

56 R. MARTÍNEZ FERNÁNDEZ / A. PIÑERO, «José y Asenet», en A. DÍEZ MACHO, (ed.), *op. cit*., vol. III, pp. 191-238; J. MÉLÉZE MODRZEJEWSKI, *Les Juifs d'Egypte. De Ramsès II à Hadrien,* Paris, 1991, pp. 58-64.

57 *Llamó el faraón a José con el nombre de Zafnat Paneaj y le dio por mujer a Asenet, hija de Putifar, sacerdote de On. Salió José por toda la tierra de Egipto* (*Gen.* 41, 45).

58 *José temía que le molestase también ella, pues le importunaban todas las mujeres y las hijas de los magnates y sátrapas de todo el territorio de Egipto para compartir su lecho. Muchas mujeres e hijas de los egipcios, cuantas veían a José, sufrían mucho por su belleza y le enviaban continuamente mensajeros con oro, plata y preciados regalos. José los devolvía con amenazas y expresiones de enojo, mientras pensaba: No voy a pecar ante el Dios de Israel. José tenía en todo momento ante sus ojos el rostro de Jacob, su padre, y se acordaba de todos los mandatos paternos, ya que Jacob solía decir a José y sus hermanos: Hijos, guardaos cuidadosamente de las mujeres extranjeras; no os unáis a ellas, porque eso es perdición y corrupción*. (*José y Asenet* 7, 3-6) R. MARTÍNEZ FERNÁNDEZ / A. PIÑERO, «José y Asenet», en A. DÍEZ MACHO, (ed.), *op. cit*., vol. III, p. 215; S. NIDITCH, «Genesis», en C. A. NEWSOM - S. H. RINGE (eds.), *op. cit.*, pp. 24-25.

59 *Se enteró Asenet de que sus padres habían llegado de la hacienda y se alegró. Se dijo entonces: Voy a ver a mi padre y a mi madre, porque han llegado ya de nuestra hacienda* (*Jose y Asenet* 3, 7-8); *Bajó de sus aposentos apresuradamente por la escalera, se acercó a su padre y a su madre y los saludó. Se alegraron enormemente Pentefres y su esposa por su hija Asenet, ya que la contemplaban engalanada como novia de un dios (José y Asenet* 4,1-2*).* R. MARTÍNEZ FERNÁNDEZ / A. PIÑERO, «José y Asenet», en A. DÍEZ MACHO, (ed.), *op. cit*., vol. III, pp. 211-212.

familiares sólo tienen como interlocutores a Asenet y a su padre. La madre nunca habla y no sabemos su nombre, aunque permanece sentada al lado de su hija cuando su marido sugiere que se case con José, a lo que ella en principio se niega[60]. El único papel activo de la madre de Asenet es buscar a su hija en sus habitaciones, desde donde ésta ha visto cómo José llegaba a su casa. Sin embargo, al contrario que en el caso de Edna, no es la madre de la joven la que prepara la cámara nupcial. En esta narración, no se describe cómo la joven es conducida a la alcoba, pero el ángel que le comunica el perdón de Dios es quien la prepara para su nuevo encuentro con José[61].

Los lazos madre-hija encuentran poco eco en las inscripciones funerarias judías. La mayoría de las inscripciones, judías o no, fueron encargadas por maridos recordando a sus esposas y viceversa. Sólo hay un puñado de inscripciones entre madres e hijas, y éstas permiten extraer muy pocos datos acerca de las relaciones entre ambas[62]. Algunas inscripciones procedentes de

---

60 *Dijo Pentefrés a su hija Asenet: ¡Hija! Ella respondió: ¡Aquí estoy, mi señor! Añadió su padre: Siéntate en medio de nosotros, que voy a decirte unas palabras. Se sentó Asenet entre su padre y su madre. Pentefrés tomó con su derecha la mano de ella y le dijo: ¡Hija! Respondió Asenet: Hable, mi señor y padre. Pentefrés continuó: ¡Mira! José, el fuerte de Dios, viene hoy a nuestra casa. El es quien gobierna todo el territorio de Egipto; el faraón lo ha constituido gobernador de toda nuestra tierra; él provee de trigo a todo el país y lo salvará del hambre que va a venir. Es José un varón piadoso, prudente y virgen, como tú, lleno de sabiduría y conocimientos; el espíritu divino y gracia del Señor están con él. Así, pues, hija mía, te voy a entregar a él como esposa; serás su mujer, y él será para tí tu marido por siempre. Al oír Asenet las palabras de su padre, brotó de su piel abundante sudor rojizo y fue presa de un gran acceso de cólera. Miró con torvos ojos a su padre y replicó: ¿Por qué habla así mi señor y padre y planea entregarme como prisionera de guerra a un varón extranjero, fugitivo y vendido como esclavo? ¿No es ése el hijo del pastor de Canaán, a quien su mismo padre abandonó? ¿No es ése el que se acostaba con su dueña, por lo que su amo lo arrojó a tenebrosas mazmorras, y de donde lo sacó el faraón porque interpretó sus sueños? No, me casaré con el primogénito del rey: él si es el rey de toda la tierra* (*José y Asenet* 4, 1-12) R. MARTÍNEZ FERNÁNDEZ / A. PIÑERO, «José y Asenet», en A. DÍEZ MACHO, (ed.), *op. cit*., vol. III, pp. 212-213.

61 *Subió la madre de Asenet a los aposentos superiores y la condujo a presencia de José (...) (José y Asenet,* 8, 1*); Se puso en pié Asenet, y el hombre añadió: Despójate de la túnica negra que llevas encima y del saco de tu cintura; sacude de tu cabeza la ceniza y lava tu rostro con agua fresca. Vístete con un traje nuevo, inmaculado, y ciñe tu cintura con el cinturón brillante y doble de tu virginidad. Vuelve luego a mí, porque voy a comunicarte las palabras que se te envían. Penetró Asenet en su aposento, donde estaban los arcones de sus galas, abrió un cofre y tomó un traje nuevo, excelente; se despojó de su túnica negra y se vistió una nueva y brillante. Soltó la cuerda y el saco de su cintura y se ciñó el doble cinturón brillante de su virginidad, uno en torno a su talle y otro sobre el pecho. Sacudió de su cabeza la ceniza, se lavó el rostro con agua pura y cubrió su cabeza con un velo hermoso y distinguido* (*José y Asenet* 14, 12-17); R. MARTÍNEZ FERNÁNDEZ / A. PIÑERO, «José y Asenet», en A. DÍEZ MACHO, (ed.), *op. cit*., vol. III, pp. 223-224; No podemos terminar nuestro comentario sobre las relaciones madre - hija que podemos encontrar en diversos textos judíos sin señalar que, en muchas ocasiones, las relaciones más íntimas entre mujeres, si no son entre madre e hija, son entre las señoras y sus doncellas o compañeras. Por poner varios ejemplos, citaremos la complicidad entre Judit y su esclava, que la ayuda en su plan contra Holofernes: *Hiciéronlo así, y Judit salió seguida de su sierva* (*Judit* 10, 10); *Envolvió el cuerpo en las ropas del lecho, quitó de las columnas el dosel y, tomándolo, salió en seguida, entregando a la sierva la cabeza de Holofernes, que esta echó en la alforja de las provisiones, y ambas salieron juntas como de costumbre* (*Judit* 13, 9-10); la petición de la hija de Jefté de llorar por su virginidad con sus compañeras *(Jue*. 11, 37), ó la solicitud de Asenet de que el ángel de Dios no la bendiga sólo a ella, sino también a las siete jóvenes que se han criado junto a ella y la sirven: *Asenet dijo al hombre: Hay aquí, señor, siete doncellas que me sirven, criadas conmigo desde mi infancia, alumbradas conmigo en una misma noche. Yo las amo. Así que las voy a llamar para que las bendigas como lo has hecho conmigo* (*José y Asenet* 17, 4). R. MARTÍNEZ FERNÁNDEZ / A. PIÑERO, «José y Asenet», en A. DÍEZ MACHO, (ed.), *op. cit*., vol. III, pp. 227.

62 Por ejemplo, *CIJ* 141, procedente de la catacumba de Vigna Randanini en la Via Appia: Dulcitia conmemora a su madre, Melitum, que murió a los 29 años; otras inscripciones, *CIJ* 108; 213; 678; 1509.

necrópolis judías en Egipto también proporcionan algunos datos sobre los lazos entre madres e hijas, aunque es difícil saber si los sentimientos que exponen no están solo guiados por las convenciones sociales[63]. Aunque los papiros encontrados en Egipto nos proporcionan algunos datos sobre la vida de las mujeres judías, sobre todo se refieren a su *status* legal, su rol económico y ciertos aspectos de sus relaciones sociales pero prácticamente no nos ofrecen datos sobre las relaciones madre e hija[64].

Pero si hay una serie de papiros interesantes por la información que proporcionan, aunque ésta no esté relacionada, directamente, con las relaciones madre-hija, son los Papiros de Babatha. En 1961 un equipo de arqueólogos descubrió una serie de papiros en la llamada Cueva de las Cartas en el desierto de Judea que el año anterior había proporcionado importantes hallazgos de la época de la rebelión de Bar Kochba. Estos papiros constituyen los archivos personales de una mujer judía llamada Babatha cuya relación con la rebelión es desconocida. Por ellos sabemos que Babatha tenía al menos un hijo, Jesús, de su primer esposo, también llamado así. Babatha se casó en segundas nupcias con Judah, hijo de Eleazar, que ya tenía una esposa, Miriam, y una hija de esta unión, Shelamzion. Entre los documentos de Babatha encontramos algunos pertenecientes a Shelamzion, como su contrato de matrimonio, la escritura por la que once días antes de casarse su padre le cedía la mitad de su fortuna, y el resto a su muerte, y un tercer documento acerca de una disputa sobre esa donación entre Shelamzion y sus primos.

Semanas antes del matrimonio de Shelamzion, Judah pidió prestados a Babatha 300 denarios que se convirtieron en la dote de su hijastra. Es extraño que Babatha proporcionara el dinero para Shelamzion mientras Miriam todavía vivía. Que Babatha y no Miriam proveyera los fondos para la joven puede indicar los fuertes lazos afectivos entre Babatha y su hijastra aunque los papiros no nos informan de por qué su segunda esposa prestó dinero a Judah: quizás la principal razón es que ella lo tenía y no Judah ni Miriam. En cualquier caso, el hecho de que los papeles de Shelamzion se encontraran junto a los de Babatha sugieren un estrecho lazo entre ambas. Y esto resulta más llamativo ya que tras la muerte de Judah, poco antes del verano de 131 d.C., surgió un conflicto entre Babatha y Miriam acerca de la herencia de su marido. En concreto, parece ser que Babatha se apropió de unos huertos que habían pertenecido a Judah ya que la herencia no fue suficiente para devolverle el préstamo que había hecho a su marido y que como sabemos se convirtió en la dote de Shelamzion; por otro lado, quizá Babatha demandaba la devolución de su propia dote y, puesto que no era posible reintegrarle el importe, se quedó con los campos. En uno de los documentos, Babatha acusa a Miriam de expoliar la casa de Judah tras su muerte, mientras Miriam replica que había advertido a Babatha que permaneciera

63 *CIJ/CPJ* 1510: *Paseante, esta tumba es la de Arsinoé. Detente y llora por aquella que no conoció más que infortunio, destino cruel y funesto. Efectivamente, todavía joven, fui privada de mi madre y quedé huérfana. Después, cuando la flor de la madurez me adornó para el matrimonio, mi padre me unió a Phabeis. Pero el destino me condujo, por el dolor de la muerte de mi primer hijo, al final de mi vida. Sí, corta fue la carrera que me tocó, pero el favor supremo que obtuve fue el ver florecer la bondad de mi alma. Esta tumba esconde en su seno mi cuerpo, educado en la pureza, pero mi alma se ha ido con los justos.*; *CIJ/CPJ* 1509: *Paseante, esta tumba es la de Horaia; suelta tus lágrimas! Hija de ...laos, no conoció más que infortunio y llenó tres décadas de años. Aquí estamos tres: mi marido, mi hija y yo, a quien su muerte consumió de dolor....el tercer día, luego el quinto, Eirene, mi hija, a quien no le fue concedido el casarse, y finalmente yo, en el infortunio y la desesperación (¿?), fui depositada aquí bajo tierra después de ellos, el séptimo día de Choiak. Así, extranjero, ya tienes todos nuestros datos. ¡Anuncia a todos la rapidez de la muerte!;* J. MÉLÉZE MODRZEJEWSKI, *op. cit.*, p. 108 y p. 111.

64 R. S. KRAEMER, «Jewish Mothers and Daughters in the Greco Roman World», en S. J. D. COHEN, (ed.), *The Jewish Family in Antiquity*, Brown Judaic Studies, 289, Atlanta, 1993, pp. 90-96.

alejada de las posesiones de Judah, negando que Babatha tenga derecho a ninguna reclamación sobre la herencia.

Sabemos poco sobre las relaciones entre Babatha y Miriam durante su matrimonio con Judah pero este documento sugiere que desde luego no fueron buenas después de enviudar. A la luz de este antagonismo la evidencia sobre los lazos entre Babatha y la hija de Miriam adquiere mayor significancia. Quizás Shelamzion se puso de parte de Babatha en la disputa, basada además, en parte, en la deuda por el dinero aportado para su dote. Carecemos de información real sobre las relaciones entre Miriam y Shelamzion pero si los lazos entre ésta y Babatha eran fuertes podemos suponer una pobre relación entre Miriam y Shelamzion. Quizá estaban unidas porque Shelamzion no lo estaba con su madre, o quizá la entrada de Babatha en la familia rompió lazos anteriormente fuertes. Los papiros de Babatha iluminan las relaciones madre / hija de modo indirecto pero sobre todo nos proporcionan testimonio de las tensiones que las complejas relaciones familiares podían tener en este período[65].

MADRES E HIJAS, JUDÍAS O NO

Hasta ahora hemos hablado de madres e hijas cuyas historia encontramos en textos religiosos y también de mujeres reales como Babatha, Miriam y Shelamzion; comenzamos a hablar ahora de las mujeres judías en general, sin identificarlas personalmente y en relación con las mujeres que vivían junto a ellas pero no eran judías.

Los textos del judaísmo grecorromano nos proporcionan escasas referencias sobre las relaciones madre-hija pero no por ello debemos concluir que éstas no existieran. Para Kraemer, esto se debe a que las relaciones estaban devaluadas por las mismas madres e hijas. Por eso nos vemos obligados a extraer conclusiones basándonos en lo que sabemos sobre las relaciones madre-hija no judías en este período. Por supuesto, habría que preguntarse hasta qué punto las relaciones madres e hijas judías eran significativamente diferentes de aquellas que no lo eran, porque las estructuras familiares en realidad no eran tan distintas: el poder lo ejercía el padre, y a él pertenecían todos los derechos y la vida de los miembros de la familia.

Gran parte de los estudios sobre la familia en la antigüedad se han basado en la familia romana[66]. Estos estudios identifican cierto número de factores que podían entorpecer el desarrollo de lazos afectivos entre padres e hijos en la sociedad romana, como el divorcio, el patrimonio patrilocal, la crianza de los hijos, y la preferencia materna por las niños. Algunos son más aplicables a las hijas y muchos tanto a las no judías como a las que lo eran.

El divorcio de una pareja romana casada legalmente suponía la separación de la madre de sus hijos, ya que legalmente pertenecían a su padre. Los sistemas legales de los judíos para llevar a cabo un matrimonio y deshacerlo eran diferentes pero ambos sistemas comparten

---

65 R. S. KRAEMER, «Jewish Mothers and Daughters in the Greco Roman World», en S. J. D. COHEN, (ed.), *op. cit.*, pp. 99-101.

66 Véase, por ejemplo, K. R. BRADLEY, *Discovering the Roman Family*, New York and Oxford, 1991; J. GARDNER, *Women in Roman Law and Society*, Indianapolis, 1983; J. HALLETT, *Fathers and Daughters in Roman Society*, Princeton, 1984; B. RAWSON (ed.), *Marriage, Divorce and Children in Ancient Rome*, Oxford, 1991.

algunos puntos en común. El divorcio, como en Roma, era relativamente sencillo[67] y los hijos de un matrimonio legal pertenecían a su padre en caso de disolución de la unión, así que las madres judías también podían perder a sus hijos. Pero ellas tenían una cierta ventaja dado que la ley judía permitía la bigamia: los judíos no necesitaban divorciarse para contraer un segundo matrimonio legal. Teóricamente, pues, las madres judías podían ser ligeramente menos vulnerables al divorcio y la pérdida de sus hijos. En Roma el único modo de contraer un segundo matrimonio era divorciarse de la primera esposa o enviudar.

El matrimonio del mundo grecorromano separaba madres e hijas. Las hijas solían abandonar la casa paterna y residir en casa de la familia de su marido. El tiempo en que madre e hija compartían la casa dependía de la edad del matrimonio de la joven; las niñas romanas eran casadas antes de la llegada de la pubertad, mientras los griegos esperaban a que ésta estuviera firmemente establecida para casar a sus hijas. Los testimonios papirológicos y epigráficos sugieren que las niñas judías eran casadas sobre los quince años, aunque las fuentes rabínicas hablan incluso de matrimonios a los doce[68]. Normalmente, el compromiso matrimonial era algunos años anterior a la edad de matrimonio, así que una niña de diez años podía ya estar comprometida. Los hijos varones, optaban al matrimonio pasados los veinte años, e incluso podían retrasarse hasta los treinta[69].

Estas pautas demográficas eran de gran importancia para las relaciones madre-hija. Las madres grecorromanas, judías o no, sabían que perderían a sus hijas a una edad temprana, cuando todavía eran unas niñas. Los hijos se casaban mucho más tarde, y solían vivir cerca. Para Kraemer ello provocaba la creación de lazos más fuertes entre hijos y madres que entre éstas y sus hijas. Las madres hacían bien en no apegarse demasiado a una hija que dejaría la casa a temprana edad.

Por otro lado también es posible que la necesidad de que las hijas llegasen vírgenes al matrimonio produjera tensiones con sus madres, ya que, de perderla, la vergüenza caía sobre su padre pero quizá también sobre su madre, que al fin y al cabo era la encargada de vigilar a la hija en el hogar y de que fuera honesta. Por eso, si la hija salía intacta de la casa para casarse,

---

67 *Si un hombre toma una mujer y llega a ser su marido, y ésta luego no le agrada, porque ha notado en ella algo de torpe, le escribirá el libelo de repudio, y poniéndoselo en la mano, la mandará a su casa. Una vez que de la casa de él salió, podrá ella ser mujer de otro hombre. Si también el segundo marido la aborrece y le escribe el libelo de repudio y, poniéndoselo en la mano, la manda a su casa, o si el segundo marido que la tomó por mujer muere, no podrá el primer marido volver a tomarla por mujer después de haberse ella marchado, porque esto es una abominación para Yahveh, y no has de llevar el pecado a la tierra que Yahveh, tu Dios te da en heredad* (*Deut.* 24, 14); Para una descripción más extensa del proceso y las características del divorcio hebreo, M. ALAMAR LAPARRA, «Mujer, familia y matrimonio en el Antiguo Israel Bíblico», en C. ALFARO GINER - A. NOGUERA BOREL (eds.), *op. cit.*, pp. 36-39.

68 Si tomamos como edad para la primera menstruación los quince años, encontramos que la evidencia papirológica y epigráfica coincide con la práctica griega, (es decir, que las niñas contraían matrimonio cuando ya habían llegado a la madurez sexual), mientras el modelo rabínico se acerca a la costumbre romana.

69 Sin embargo, la Misná considera los 18 años como la edad ideal para que un hombre contraiga matrimonio: *Solía decir: el niño de cinco años (debe comenzar el estudio) de la Biblia; con diez, la Misná; con trece años (ha de comenzar a observar) los preceptos; con quince (ha de comenzar) a estudiar el Talmud; a los dieciocho, para el matrimonio; a los veinte, para perseguir (un oficio); a los treinta, para el vigor; a los cuarenta, para la prudencia; a los cincuenta, para (impartir) consejo; a los sesenta, para la ancianidad; a los setenta, para las canas; a los ochenta, para el sepulcro, a los noventa, para andar encorvado; a los cien, es como si ya estuviese muerto y como si hubiere ya pasado y desaparecido de este mundo* (*Abot*, 5:21). C. DEL VALLE, (ed.), *La Misná*, Madrid, 1981, p. 805.

y se convertía en todo aquello que una esposa y madre debía ser, su progenitora también podía sentirse aliviada.

El cariño hacia los hijos podía sufrir el golpe más duro con la muerte del niño o la niña. El aborto espontáneo y la muerte en la infancia eran comunes en el mundo antiguo y un manera de protegerse de ese posible dolor era no verter demasiado amor sobre los hijos. Dejarlos a cargo de madres de leche o niñeras los distanciaba de sus padres mientras superaban la edad más peligrosa. Pero precisamente en el caso de los judíos, la muerte no sólo podía deberse a causas naturales, sino también al hambre. En ciertas épocas de su historia, los niños judíos estuvieron más expuestos a morir de hambre y sobre todo las niñas; las mujeres y las niñas eran las últimas en la lista prioritaria de reparto de comida, tanto en la esfera pública, como quizás en las casas particulares, lo que aumentaría la vulnerabilidad de las niñas y su posibilidad de morir. Si las niñas tenían menos posibilidades de sobrevivir a la infancia, ello debía constituir un incentivo para las madres para minimizar sus sentimientos hacia ellas.

Las madres judías tenían razones para preferir a los hijos sobre las hijas: éstas dejaban la casa pronto pero los hijos permanecían en la esfera familiar y dada la diferencia de edad entre los esposos, los hijos podían convertirse en protectores de su madre viuda. Algunos de los factores que hemos comentado podían llevar a convertirse en un círculo vicioso: madres cuyo cariño hacia sus hijas se veía en cierta medida impedido por las prácticas del matrimonio, los índices de mortalidad en la infancia y el divorcio, podían haberlas llevado a darles menos amor y afecto a sus hijas, con lo que éstas sabrían poco acerca del cariño materno. Las hijas menos amadas también serían madres poco afectivas. Aún más, dado el alto índice de fallecimientos al dar a luz, muchas hijas perderían a sus madres a corta edad, en su propio nacimiento ó cuando daban a luz a otros hijos. Pero aquí nos movemos en un terreno resbaladizo porque incluso asumiendo que los patrones de los padres se repitieran en las siguientes generaciones, no debemos olvidar que los niños podían recibir cariño de otras personas.

Por último diremos que las mujeres tenían poco poder para oponerse a las decisiones del padre sobre el matrimonio de sus hijas, o a su propio divorcio. Ante estos problemas quizá actuaban de modo pasivo y su imposibilidad para actuar podían comunicarse también a sus hijas que actuarían de la misma manera. Ello no quiere decir que todas las madres fueran pasivas pero realmente eran los padres quienes tenían el poder sobre la vida de las hijas[70].

CONCLUSIONES

Las fuentes judías helenísticas proporcionan pocos datos acerca de las relaciones madre-hijas, centrándose sobre todo en las relaciones entre padres e hijos, madres e hijos e incluso padres e hijas. Las mujeres reales y sus hijas también aparecen escasamente en los papiros y las inscripciones. Ello lleva a pensar que las madres judías estaban más interesadas en sus hijos que en sus hijas. Pero no debemos olvidar que la mejor instrucción que una madre podía proporcionar a sus hijos era la que conocía por propia experiencia, y una mujer judía era por excelencia esposa y madre, de manera que los conocimientos que mejor podía transmitir era cómo llevar una casa y cuidar de los hijos. Y estas materias sólo podían impartirse a las hijas. Una mujer con muchos hijos varones podía ciertamente ser muy honrada, ya que hemos visto que ésta era la

---

70 R.S. KRAEMER, «Jewish Mothers and Daughters in the Greco Roman World», en S.J.D. COHEN, (ed.), *op. cit.*, pp. 101-110.

descendencia más apreciada, pero también era muy apreciada aquella mujer que sabía conducir a una hija por los caminos de la femineidad y convertir a una joven en una esposa apreciada y madre amada. Si una mujer no tenía hijas, quizá su deseo de maternidad no quedaba del todo colmado, ya que parte de sus conocimientos se perderían: ¿a quién comunicar cómo cuidarse tras los partos ó durante la menstruación? Estas reglas, fundamentales para poder cumplir con los deberes religiosos eran conocidas sobre todo por las mujeres, y no podemos dudar de que se conocían sobre todo por vía oral. Y los pequeños detalles domésticos, los alimentos impuros, los rituales en las fiestas, las comidas tradicionales, ¿acaso podemos creer que los hijos varones los transmitían a las siguientes generaciones? En nuestra opinión, una mujer podía desear tanto hijos como hijas, amarlas igualmente, y criarlas con el mismo amor, aunque enseñándoles cosas distintas que a los hijos les haría recordar cómo *debía* ser una buena esposa y madre, y a las hijas cómo *serlo*.

La exégesis como instrumento de creación cultural. El testimonio de las obras de Gregorio de Elbira,
Antig. crist. (Murcia) XVII, 2000, pp. 337-338

LA POLÍTICA RELIGIOSA DE MAGNENCIO

GONZALO FERNÁNDEZ
Universidad de Valencia

El 18 de enero de 350 Flavio Magno Magnencio toma la púrpura en «Augustodonum» según los *Consularia Constantinopolitana* («ad annum Christi 350»), Jerónimo (*Chron*. «ad annum Christi 350»), Juliano (*Orat. I*, 26 B-C y *II*, 55, C-D), Zósimo (*Historia Nova* II, 42, 3-5), Eutropio (*Breviarum* X, 9, 3) Sexto Aurelio Víctor (*Liber de Caesaribus* 41, 23 y *Aurelii Victoris de Caesaribus Libri Epitome* 41, 22), Sócrates (*Hist. Eccl*. II, 25) Sozomeno (Hist. Eccl. IV, 1), Juan Zonaras (*Epitome Historiarum* XIII, 6) y Paulo Orosio (*Historiarum adversus paganos* VII, 29, 8). Al momento de su sublevación Magnencio era «comes rei militaris» con arreglo a Juan Zonaras (*Epitome Historiarum* XIII, 6). Por su parte Zósimo (*Historia Nova* II, 42, 2) indica que en 350 Magnencio ejercía el mando de los «Ioviani» y «Herculiani».

Esta noticia alude probablemente a las legiones palatinas de los «Iovani seniores» y «Herculiani seniores» acantonadas en Italia desde tiempo atrás (*Notitia Dignitatum Occidentalis* V, 145-146 y VII, 3-4)[1].

En los meses iniciales de 350 Constante es asesinado por Marcelino, «comes sacrarum largitionum», en la localidad de Helena[2]. La usurpación de Magnencio se caracteriza desde el punto de vista religioso por su benevolencia al elemento pagano de Occidente que en esta fecha aún constituye la inmensa mayoría de su población en el sentir de J. Geffcken[3]. Esto se infiere de una medida de Constancio II que prohibe los sacrificios nocturnos en los templos (*Cod. Theod*. 16, 10, 2). Esa disposición permite pensar que Magnencio hubiera vuelto a permitir

Fecha de recepción: mayo 2001.

1 Vid. A.H.M. JONES, J.R. MARTINDALE y J. MORRIS, *The Prosography of the Later Roman Empire. Volume I: A.D. 260-395*, Cambridge, 1975 (reimpr.), pág. 532.

2 De este asunto se ocupan JERÓNIMO, Chron. «ad annum Christi 350»), *Consularia Constantinopolitana* «ad annum Christi 350» y SEXTO AURELIO VICTOR, *Liber de Caesaribus* 41, 23-25 y *Aurelii Victoris de Caesaribus Libri Epitome* 41, 22-24.

3 Vid. J. GEFFCKEN, *Der Ausgang des griechisch-römischen Heidentums*, Darmstadt, 1963 (reimpr.), pág. 180.

aquellos actos sacrificiales[4]. Por tanto Magnencio se aparta de la hostilidad e intolerancia de los hijos de Constantino I respecto a la «vetus religio». Así creía granjearse las simpatías de los leales a las creencias paganas.

En sus relaciones con los cristianos Magnencio sigue la política de acercarse a Pablo de Constantinopla[5] y Atanasio de Alejandría. Su propósito radica en formar una quinta- columna de partidarios suyos en los territorios de Constancio II. Con esas miras envía una embajada a Alejandría compuesta por dos funcionarios civiles y dos obispos galos. Los postreros son Servacio de Tongres y un tal Máximo cuya sede se desconoce. Con suma prudencia Atanasio les invita a orar por la salud de Constancio II (ATANASIO DE ALEJANDRIA, *Apol. ad Constantinum* 9-10). Este último no quiere problemas con Atanasio mientras se halla ocupado en la campaña contra Magnencio. Muy al contrario el emperador remite al obispo de Alejandría una carta donde le confirma sus buenas disposiciones pese a haber recibido malas noticias en torno a su persona (ATANASIO, *Apol. ad Constantium* 23, *Historia arianorum ad monachos* 24 y *Chronicon de la versión siriaca de las Cartas Pascuales* «ad annum Christi 351», *P.G. 26*, col. 1.355).

Esa cita supone una referencia evidente a la embajada de Magnencio. Sin embargo su derrota en Mursa (28 de septiembre de 351)[6] y posterior suicidio en «Lugdunum» (verano de 353 después del combate definitivo en «Mons Seleuci»)[7] acarrea dos consecuencias. Una consiste en la génesis de la actividad de los temidos «agentes in rebus»[8]. La segunda estriba en que Constancio II pretende otorgar al Imperio reunificado la misma unidad en el terreno religioso que ya posee en el campo político[9]. Eso pasa por el logro de una nueva profesión de fe que sustituyese a la aprobada en Nicea en 325 pues ésta no garantizaba la concordia en el seno de la Iglesia[10]. Tal es el principio director de la política religiosa de Constancio II. Por consiguiente se equivocan R. Klein y M. Michaels-Mudd cuando atribuyen sus medidas religiosas al simple despotismo[11].

---

4 *Vid*. J.B. BURY, *History of the later Roman Empire*, vol. I, Nueva York, 1958, pág. 369.

5 Vid. W. TELFER, «Paul of Constantinople», *Harvard Theological Review* 43, 1950, pág. 87.

6 Sobre esta fecha vid. O. SEEK, *Regesten der Kaiser und Päpste für die Jahre 311 bis 476 n. Chr.*, Francfort del Meno, 1964 (reimpr.), pág. 198.

7 A la batalla de «Mons Seleuci» hacen referencia SÓCRATES, *Hist. Eccl*. II, 32 y SOZOMENO, *Hist. Eccl*. IV, 7. Al suicidio de Magnencio aluden EUTROPIO, *Breviarium* X, 12, 2, JULIANO, *Oratio I*, 40B, SOCRATES, *loc. cit*., SOZOMENO, *loc. cit*., SEXTO AURELIO VICTOR, Liber de Caesaribus 42, 10 y *Aurelii Victoris de Caesaribus Libri Epitome* 42, 6, donde se dice que al darse muerte Magnencio tenía unos 50 años, ZOSIMO, *Historia Nova* 53, 2 y JUAN DE ANTIOQUIA, *Frag. 174*. Acerca de su suicidio vid. igualmente O. SEEK, *Geschichte des Untergangs der antiken Welt*, Darmstadt, 1966 (reimpr.), vol. IV, pág. 439.

8 Vid. A.H.M. JONES, *The Decline of the Ancient World*, Bungay, 1977 (reimpr.), pág. 57. En lo que concierne a los «agentes in rebus» vid. A.H.M. JONES, *Il Tardo Impero Romano*, trad. italiana de E. PETRETTI, Milán, 1974, vol. II, pág. 835.

9 Vid. Ch. PIETRI, «La question d'Athanase vue de Rome (338-360) en Ch. KANNENGIESSER (ed.), *Politique et Théologie chez Athanase d'Alexandrie*, París, 1974, pág. 119.

10 Vid. L.W. BARNARD, «Athanase et les empereurs Constantin et Constance», ut supra nota 9, pág. 143.

11 Vid. R. KLEIN, *Constantius II. und die christliche Kirche*, Darmstadt, 1977, «passim» y M. MICHAELS-MUDD, «The Arian Policy of Constantius II and its impact on Church-State Relations in the Fourth-Century Roman Empire», *Byzantine Studies* / *Etudes Byzantines* 6, 1-2, 1979, págs. 95-111.

La exégesis como instrumento de creación cultural. El testimonio de las obras de Gregorio de Elbira,
Antig. crist. (Murcia) XVII, 2000, pp. 339-341

UN CATÁLOGO PONTIFICIO DEL SIGLO VI: EL *FRAGMENTO LAURENCIANO*

GONZALO FERNÁNDEZ
Universidad de Valencia

RESUMEN:

Este artículo ofrece la traducción española del *Fragmento Laurenciano.*

SUMMARY:

This article offers the *Laurentian Fragment's* spanish translation.

El *Fragmento Laurenciano* se compone entre los años 514 y 519. Se conserva en único manuscrito que se guarda en Verona y se fecha poco después de 555 aunque sólo han llegado a nuestros días las 5 últimas páginas de sus 23 originarias. En esta nota voy a traducirlo de la versión inglesa de R. Davis[1]:

«51. ANASTASIO II... escribe una carta al emperador Anastasio y la envía con los obispos Cresconio y Germano; estaba escrita con gran autoridad tomada de las Sagradas Escrituras de suerte que todo aquél que la leyese en forma atenta y con temor de Dios puede ver que la persistencia hasta el momento de algo tan atroz como un cisma entre las iglesias del este e Italia es bastante obtuso.

Fecha de recepción: mayo 2001.

1 Vid. R. DAVIS, *The book of Pontiffs (Liber Pontificalis). The Ancient Biographies of the first ninety Roman Bishops to AD 715*, Liverpool, 1989, págs. IV-VII y 97-100.

52. SÍMACO ocupa la sede 15 años, 7 meses y 27 días. Laurencio, un presbítero de la Iglesia Romana, también fue ordenado con él y esto produjo una enorme y salvaje discordia en el clero y el pueblo de Roma que ni la creencia en Dios ni el temor al rey (Teodorico) pudieron impedir el choque de ambas facciones. Los dos, Símaco y Laurencio, fueron obligados a ir a la corte y a someterse a la decisión del rey; allí Símaco ganó la causa tras gastar mucho dinero mientras que Laurencio unas veces fue amenazado severamente y otras halagado, y enviado por la fuerza a gobernar la iglesia de Nuceria, una ciudad de Campania.

Sin embargo, algunos años más tarde Símaco fue acusado ante el rey de perpetrar muchos crímenes. Con el pretexto de que Símaco había fallado en celebrar la Pascua el mismo día que la Iglesia entera, el rey le convocó en la corte a dar una explicación por la discordia relativa a fiesta tan grande, y le hizo tomar residencia forzada en Ariminium[2]. Mientras Símaco y su clero permanecieron allí, paseaba un día a orillas del mar por la mañana cuando vio pasar a la mujer con la que se le había acusado de cometer pecado; a licitación del rey fueron llevados al tribunal. Él pretendió no saber lo que había visto y a medianoche, cuando todos dormían, huyó con un solo cómplice; volvió a Roma y se encerró en el recinto del Apóstol Pedro. Entonces los presbíteros, diáconos y asimismo el resto del clero al que había maltratado fueron al rey y le juraron que Símaco había huido sin su conocimiento; el rey les usó para dar instrucciones tanto al Senado como al clero relativas a la condena parcial de Símaco.

El también fue acusado por todo el clero romano de malgastar el patrimonio de la Iglesia contrariamente al decreto observado por sus predecesores, y de ese modo le enmarañaron en las trabas de anatema. En el tiempo de Pascua prácticamente todos pidieron al rey que nombrara visitador de la Iglesia Romana al venerable Pedro, obispo de Altinum; y tras las fiestas santas, por el deseo del Senado y el clero y con el permiso del rey, un sínodo se reunió al tiempo en la ciudad de Roma para enjuiciar sus excesos. Muchos obispos y senadores se movilizaron simplemente para impedir que Símaco se sometiera a un procedimiento; abiertamente aducían en su defensa que un Pontífice Romano pudiese ser enjuiciado por persona alguna aun cuando fuera tan malo como se acusaba a Símaco de ser. Pero los obispos más selectos, impulsados tanto por el punto de vista religioso como por el interés del rey, decidieron que un asunto tan importante, sobre el que tanto se había hablado, debería tratarse claramente y no dejarse sin examinar. Puesto que el desacuerdo acerca de este punto incrementaba la discordia entre las facciones, el sínodo por último decidió aceptar y publicar formalmente en sus actas el cargo por escrito presentado por los acusadores de Símaco. Una vez hecho esto el propio Símaco fue citado por los obispos para acudir a la vista. Pero los clérigos que vigilaban para él le detuvieron instándole a no acudir a la audiencia sinodal hasta que los obispos le llamaran por segunda y tercera vez como mandan los cánones; él no se vio preparado para replicarles. Entonces un cierto número de obispos comprendió que no se realizaban progresos en la materia, y una y otra vez aconsejaron al clero que había abandonado la compañía de Símaco a volver con él y olvidarse del proceso. Pero ellos respondieron que no podían hacer esto hasta que una persona acusada de delitos tan graves fuese examinada canónicamente, y absuelto si se le encontraba inocente o privado del sacerdocio si era hallado culpable. Pero los obispos vieron que las actividades divisorias iban en aumento y que el asunto no proseguía, y permitieron seguir a Símaco y de este modo dejaron la ciudad en un caos total.

---

2 Actual ciudad italiana de Rímini en la Riviera Adriática.

Así los clérigos y senadores más selectos, que habían rehuido la compañía de Símaco, enviaron una petición al rey a favor de Laurencio quien a la sazón se encontraba en Ravena para evitar la violencia y persecución de Símaco; ellos le requerían a presidir la Iglesia Romana de la que tiempo atrás había sido elegido Pontífice Supremo, porque los cánones también ordenaban que cualquier obispo debía permanecer en la sede donde había sido consagrado originariamente o si algunos intrigas le habían removido de ella debería hacerse cualquier esfuerzo para volverle a instalar. Así Laurencio volvió a la ciudad y dirigió la Iglesia Romana durante cuatro años. No es el propósito de este relato narrar las guerras civiles que se entablaron y los terribles asesinatos que se perpetraron en aquel tiempo.

Entretanto las facciones en su disentimiento mutuo colisionaron y frecuentemente solicitaban la protección del rey para sus actividades. En una ocasión Símaco envió una petición al rey por Dióscoro, un diácono de Alejandría, reclamando que su caso había sido prejuzgado por completo, sobre todo en la cuestión de las iglesias titulares que Laurencio ocupaba en la ciudad. Este adulador se apoderó de la mente del rey y dio órdenes al patricio Festo disponiendo que todas las iglesias titulares fueran devueltas a Símaco y que permitiese la existencia de un único Pontífice en Roma. Cuando Laurencio se enteró, no quiso que la ciudad se enfrentara a un motín diario y sin dilación, y de común acuerdo, se refugió en las posesiones del mismo patricio Festo; allí vivió, protegido por un gran pacto, hasta su fin señalado. Pero después, aunque Símaco había sido el vencedor, repugnantes historias le ennegrecieron en muchos cuentos, sobre todo en torno a la mujer que ellas por lo común llaman Conditaria (comerciante en pequeña comida) y sobre las órdenes en la iglesia que él prostituía al aceptar dinero por ellas. Por estas razones la Iglesia Romana permaneció muy dividida hasta el mismo fin de su vida.

Él construyó y decoró la iglesia de San Martín cercana a San Silvestre con el dinero del ilustre Palatino, y la consagró a petición de esa persona. Renovó muchos cementerios, especialmente el de San Pancracio, y allí erigió asimismo muchas estructuras nuevas.

53. HORMISIDAS ocupó la sede 9 años y 17 días.

54. JUAN ocupó la sede 2 años, 9 meses y 16 días.

55. FÉLIX ocupó la sede 4 años, 2 meses y 12 días.

56. BONIFACIO ocupó la sede 2 años, y 26 días.

57. JUAN ocupó la sede 2 años, 4 meses y 6 días.

58. AGAPITO ocupó la sede 11 meses y 8 días.

59. SILVERIO ocupó la sede 9 meses.

60. VIGILIO ocupó la sede 18 años, 2 meses y 9 días. Muere en Siracusa en la noche del lunes 7 de junio de la tercera indicción (A.D. 555).»

La exégesis como instrumento de creación cultural. El testimonio de las obras de Gregorio de Elbira,
Antig. crist. (Murcia) XVII, 2000, pp. 343-366

SAN CRISTÓBAL:
SIGNIFICADO ICONOLÓGICO E ICONOGRÁFICO

María Dolores García Cuadrado

RESUMEN

El significado iconográfico e iconológico de la figura de San Cristóbal tiene su origen en las tradiciones paganas, lo que le pone en contacto con dioses y héroes, desde Eneas o Hércules al dios Anubis, como portador de las almas en su función de psicopompo. Su representación queda fijada a partir de la Leyenda Dorada en el siglo XIII. Durante la Edad Media su culto fue muy extenso tanto en Oriente como en Occidente aunque sus iconografías sean diferentes. Este santo pierde su advocación después de la Contrarreforma, pero aún hoy sigue presente, al ser considerado el patrón de los viajeros, en la devoción popular. Su iconografía se va a mantener a lo largo de la Historia y las representaciones artísticas inalterables aunque sufrirá las modificaciones propias de los valores estéticos de cada momento.

ABSTRACT

The iconographic and iconological significance of the figure of Saint Christopher has its origin in the pagan traditions connecting him with deities and heroes from Aeneas or Hercules to Annubis as a soul bearer in its role as a psycopomp. Its depiction has its roots in the Golden Legend in the 13th century. The cult was widespread during the Middle Ages both in Western and Eastern, albeit with different iconographies. Although the worship of this saint went into decline after the Counter-reformation nowadays he has benefit of the popular veneration as the patron saint of the travellers. His iconography has remained essentially the same over the centuries although its artistic representations have undergone changes according to the aesthetic values of each period.

Fecha de recepción: mayo 2001.

INTRODUCCIÓN

La estrecha relación establecida entre el mundo cristiano y el pagano, más allá de aspectos meramente culturales o religiosos, nos ha dejado multitud de ejemplos. La traslación directa o indirecta de la tradición mitológica o religiosa del mundo clásico, incluso el más lejano, ha llegado a nosotros gracias a la recopilación histórica de sus leyendas. En este caso nos encontramos con la figura de un Santo, San Cristóbal, cuyas funciones, más allá de lo evidente, nos trasladan a un mundo anterior al cristianismo y que encuentra sus raíces en la mitología de pueblos como el Egipto de los faraones o la Grecia de las guerras troyanas, y aún más, se enredan con las propias divinidades del Olimpo.

En efecto, «*la creación*» de leyendas sobre los Santos mártires de la primera época del cristianismo no tarda en encontrar paralelismo con los que hasta ese momento eran dioses y héroes paganos, más próximos a la tradición cultural del momento y por tanto más fácilmente asimilables para los nuevos cristianos.

No es de extrañar por tanto que un Santo como San Cristóbal, nos permita seguir esta trayectoria a través de dos aspectos:

1. Su *representación iconográfica*, sobre todo la que se conservó de él en Oriente y que le pone en relación directa con el propio Anubis, dios egipcio de los muertos, cuya representación es en forma de perro tendido o bien de hombre con cabeza de perro o chacal. Pero también la imagen en Occidente, como porteador cuyo referente encontramos en Eneas, príncipe troyano, hijo de Afrodita y de Anquises, cuya iconografía le representa llevando a sus espaldas a su anciano padre, y que ya fue adoptada por los etruscos.
2. Es importante destacar también las *funciones* o el *significado iconológico*, su advocación está en relación directa con el mundo del más allá; como protector; como ejemplo de fortaleza, tanto física como moral, que nos recuerdan al héroe griego Herakles. Con Anubis, que está relacionado con el mundo de los muertos, en funciones de psicopompo, que en definitiva es el dios guardián de las necrópolis. San Cristóbal, según recoge la leyenda, es un Santo que aúna a la vez muchos referentes de la mitología más antigua, sus funciones de psicopompo, que transporta las almas a través de la Laguna Estigia como Caronte; o su fortaleza física al transportar el mundo en sus hombros, como Atlas el Titán que tiene que sostener la bóveda celeste por castigo de Zeus; o las pruebas a las que se ve sometido hasta su martirio que le elevan por encima de otros mortales como le ocurriera a Herakles, incluso al propio Eneas que consiguió su divinización[1].

A lo largo del estudio de la Patrística y el Martirologio es evidente que las funciones asignadas desde antiguo a los dioses no se pierden, sino más bien al contrario, se reencuentran, bajo una nueva imagen, como una continuación; este sería uno de los mejores ejemplos. En él si vemos varios referentes del mundo pagano y a lo largo de varios siglos su historia fue configurándose hasta culminar en una leyenda increible e irreal, que será la que quede recogida en la Leyenda Dorada de Jacopo de la Voragine del siglo XIII.

Mantiene su fuerza y devoción durante los siglos posteriores pero, con la llegada de la Contrarreforma y el Concilio de Trento, su advocación decae. La Iglesia quiere depurar a sus Santos, no puede permitirse frente al protestantismo ningún ataque de superchería, y San Cristóbal como otros Santos tienen una procedencia confusa, cuando no fantástica.

---

1 OVIDIO, *Metamorfosis*. Madrid, Cátedra, 1995.

Ahora bien el fervor religioso no desaparece y renace a pesar de todo, incluso hoy es considerado como el patrón de los que tienen que viajar, sigue siendo la referencia para todo aquello que implique el riesgo del tránsito en vida o hacia la muerte.

1. LEYENDA:

Dos hechos cabrían destacar de la narración que sobre este Santo hace Jacopo de la Voragine en su libro La Leyenda Dorada[2]: por una parte en relación a su nombre, Cristóforo, y por la otra, su martirio.

Según cuenta la Leyenda, el Santo cambió su nombre de Réprobo, en el Bautismo, por el de *Cristóforo*, (conductor de Cristo). Es precisamente este nombre el que dará lugar a su iconografía en el mundo occidental. Réprobo, hombre fisicamente fuerte y grande que busca ponerse al servicio del rey más importante, intenta encontrarlo a través de varios episodios. Permanece al servicio del rey cananeo hasta que descubre que éste teme al diablo. Lógicamente si es temido debe ser más fuerte, por lo que busca al diablo para ponerse a su lado, pero éste a su vez teme a Jesús crucificado, ante este nuevo hecho, Réprobo busca a ese Jesús.

Por medio de un humilde ermitaño llega a su conocimiento y se convierte al cristianismo. Mandado por él se pone al servicio de los hombres con la misión de ayudar a cruzar el río a los peregrinos o viajantes, dada la escasez de puentes. Un día un niño solicita su servicio, al atravesar el río el Santo siente que sus fuerzas flaquean pues el peso que lleva es desmesurado, es el peso del mundo, con gran dificultad consiguen llegar a la otra orilla. Al llegar descubre que el Niño es Dios, Cristóbal ha llevado sobre sus espaldas al mundo y a su creador.

En esta primera parte de la leyenda, Jacopo de la Vorágine nos introduce en un personaje y a través de ella justifica su nombre. Pero también define otras formas de llevar a Cristo: «en su cuerpo, en el alma y en la boca». Será en la segunda parte de la narración en la que nos relate el martirio de este Santo.

Cristóbal se encamina a tierras de Licia, a la ciudad de Samón, dando testimonio de su fe e iniciando su predicación. Cuando el rey comprende que no ha de doblegarlo, intentará toda clase de maldades para corromperlo. Primero lo intentará por medio de dos mujeres, Aquilina y Nicea, pero éstas fracasarán en su encargo y serán convertidas por el Santo y por ello sufrirán martirio. Serán muchos más los convertidos, según la leyenda hasta cuarenta y ocho mil personas.

Tras este episodio el rey decide su martirio, aquí la narración relata un sin fin de tormentos, golpes, fuego, es saeteado con miles de flechas, etc., ninguno de ellos tiene el menor efecto en él. Los episodios cobra un cariz fantástico con el milagro de la flecha en el ojo del rey, que a pesar de su maldad quedará curado con la sangre de San Cristóbal una vez que haya sido decapitado.

2. CULTO Y PATRONAZGO DE SAN CRISTÓBAL

El culto a este Santo en Occidente fue tardío, mientras que en Oriente ya estaba afianzado en el siglo V, desde donde pasará a Constantinopla y Sicilia y desde allí al resto de Europa. Ya desde el siglo X su nombre va asociado a su iconografía, un hombre de tamaño gigante que convertido al cristianismo toma el nombre de Cristóforo.

---

2 DE LA VORAGINE, J., *La Leyenda Dorada*. Tomo 1, Madrid, 1995.

El impulso definitivo le viene a través de la *Leyenda Dorada* del siglo XIII. A partir de su nombre, cuyo significado simbólico es aquel que lleva a Cristo en su corazón, pasará a significar que lo lleva en su espalda por la necesidad de dar corporeidad a lo espiritual. Su martirio es un modelo y un alarde de fortaleza, lo que dará lugar a que sus *Actas de Martirio* no tengan ninguna fiabilidad.

Pero el culto a San Cristóbal se va ha extender rápidamente, comienza a representarse en las fachadas de la iglesias y en las entradas de las murallas de las ciudades, tomará dimensiones gigantescas para poder ser visto por todos con facilidad. Recordemos que se le invoca junto con otros Santos, entre ellos a San Sebastián, San Antonio y San Roque, contra la peste. Según la tradición popular quien mira al Santo tiene garantía de no morir en las siguientes veinticuatro horas, por lo que también se convierte en protector ante la muerte súbita.

Durante toda la Edad Media el culto al Santo va en aumento en el Occidente mientras que en Oriente se mantiene el culto con su particular iconografía. Es en este momento cuando San Cristóbal se convierte en patrono de múltiples oficios, entre ellos arqueros y otros oficios peligrosos, por su relación con la muerte súbita. También era convocado contra el mal de ojo, por su milagro durante el martirio en el momento de curar el ojo del rey con su sangre. Por su condición de hombre fuerte también será patrón de descargadores, portadores, barqueros y constructores de barcos. Con relación al cruce del río, se le hizo patrón de los caminantes, peregrinos con dificultades para cruzar los ríos por falta de puentes. Por último, en relación con el milagro de su vara florida, también fue patrono de los jardineros y agricultores de árboles frutales. Como consecuencia de todos estos patronazgos se le dedicaron multitud de iglesias en toda Europa.

Pero a partir del siglo XVI la figura del Santo pierde popularidad. La Iglesia lucha contra aquellos cultos sospechosos de paganismo llegando a ordenar la destrucción de sus imágenes. Además los humanistas creían que este tipo de devoción a San Cristóbal entraba en lo que ellos llamaron imágenes de culto supersticioso. El propio Erasmo se burla de la ingenuidad de algunos tontos que creían devotamente que la imagen de un *Polifemo cristiano* podría libarles de todo tipo de males. También los reformadores protestantes reconvierten éstas gigantescas imágenes, como en el caso de la ciudad de Berna, en la que la imagen de San Cristóbal a la entrada de la ciudad fue transformada en Goliat[3].

Durante los siglo XVII y XVIII se le va haciendo desaparecer de las iglesias. Pero el hecho de convertirlo en patrono de los automovilistas ya en el siglo XX, dará un nuevo impulso a su culto y popularidad. Se le van a dedicar iglesias, como la construida en París en 1933, cerca de la zona de la fábrica automovilística de Citroën.

3. CONTENIDO SIMBÓLICO Y PRÉSTAMOS ICONOGRÁFICOS

Este mártir en Licia arrastra una serie de dudas sobre su posible existencia, lo cierto es que sobre todo en Oriente su culto estuvo muy extendido desde el siglo V. Los textos más antiguos, recogidos sobre sus hechos en latín se remontan al siglo VIII, y en ellos se narran episodios fantásticos sobre su vida[4].

---

3 RÈAU, L., *Iconografhie d'Art Christien*, París, Presses Universitaires, 1958.

4 *Bibliotetheca Sanctorum*, Roma, Citta Nuova, 1961.

Sólo algunos datos parecen aportar luz sobre su presencia en Hader-Pacha, en el año 452 se habla de una basílica dedicada al Santo en Bitinia. El Martirologio de San Jerónimo recoge su fiesta el 25 de julio, mártir en Licia, en la ciudad de Samón, ciudad que hoy es totalmente desconocida. Otro testimonio se encuentra entre los firmantes del Concilio de Constantinopla (536), en el que aparece un tal Focino del Monasterio de San Cristóbal, aunque éste tampoco ha sido identificado. También San Gregorio Magno habla de un monasterio en su honor en Taormina (Sicilia).

Junto a estos testimonios, las *Actas de Martirio*, no arrojan datos fiables[5]. Estas actas latinas están interpretadas de mala fe. Papebrock dio en la Biblioteca Vaticana con actas griegas, pero encontró párrafos apócrifos, lo que le llevó a no creer en ellas. Según el cardenal Borinio, lo que se puede afirmar de San Cristóbal hay que tomarlo del himno al Santo contenido en el breviario mozárabe arreglado, según algunos, por San Isidoro y del prefacio que San Ambrosio hace para la misa del santo[6].

El cómo surge la leyenda es un problema no resuelto. Se formulan varias hipótesis: para unos la leyenda surge a partir del nombre, Cristóforo, portador de Cristo, para otros la iconografía da lugar a la narración de Jacopo de la Vorágine.

San Cristóbal, cananeo de origen, luchó contra los persas a las órdenes del emperador Gordiano. Convirtiéndose al cristianismo en tiempos de Filipo. Hace su predicación en Licia. En tiempos del emperador Ducio fue encarcelado, posteriormente sometido a martirio: puesto sobre ascuas encendidas, rociado con aceite, saeteado y por fin decapitado. Son sus admiradores, que para simbolizar su fortaleza, su amor a Cristo y sus virtudes, los que lo presentaron con gran corpulencia, en lugares farragosos y con Jesús sobre sus hombros así como con un árbol lleno de hojas o una palmera por báculo, de donde procede su representación iconográfica.

En España es donde se conservan la mayor parte de las reliquias. Según Tamayo, fueron trasladadas a Toledo el año 258, cuatros años después de su martirio. Las de Valencia fueron trasladadas a Toledo, en el año 828, al ser tomada la ciudad por los musulmanes. Se conserva un brazo en Compostela y una mandíbula en Astorga[7].

Por otra parte San Cristóbal fue muy venerado durante la Edad Media en Occidente y a él se le dedican iglesias en Austria, Dalmacia y España, donde el culto estuvo muy extendido.

La intensidad del culto favorece la aparición de narraciones fantásticas sin ninguna objetividad histórica[8]. Esto justificaría que se encuentren dos versiones iconográficas sobre el Santo:

1. Por una parte las *leyendas orientales* según las cuales San Cristóbal pertenecía a una tribu de antropófagos, con un aspecto exterior de cabeza de perro (*cinocéfalo*), lo que le pondría en relación con la cultura egipcia y el culto a Anubis, dios egipcio de los muertos, representado bien como hombre con cabeza de perro o chacal (Fig. 1). Efectivamente Anubis desempeña en la religión egipcia la función, entre otras, de psicopompo, es decir, un ser encargado de conducir a las almas al reino de los muertos, a la otra vida. A través de esta función la figura de San Cristóbal entraría de lleno en lo que Panosfky

5 *BHG*, 309-310; *BHL*, 1464-1489; *BHO*, 190-192.
— *Biblioteca Hagiogáfica Graeca.* Bruselas. Socii. Bolandiani, 1957.
— *Biblioteca Hagiográfica Latina.* Bruselas, Socii Bolandiani. Vol. 2, 1898-1901.
— *Biblioteca Hagiográfica Oriental.* Bruselas, P. Paeters, 1910.
6 *Enciclopedia Universal Ilustrada. Europeo Americana*. Tomo XVI. Madrid, Espasa-Calpe, 1913.
7 *Idem.*
8 DI BERANDINO, A., *Diccionario Patrístico de la Antigüedad cristiana*. España, Sígueme, 1991.



FIGURA 1. *Anónimo egipcio de El Fayum.* Lauda de un hombre jóven. *Siglo I. Museo de Pushkin.*



FIGURA 2. San Cristóbal cinocéfalo. *Escuela de Asia Menor. Museo de Atenas.*

considera la interpretación intrínseca o contenido de la iconografía como valores «simbólicos»[9].

Con este criterio adquiere mayor significado la imagen iconográfica de San Cristóbal de cabeza cinocéfala (Fig. 2) en el Museo Bizantino de Atenas. Esta pintura de autor desconocido pertenece a la Escuela de Asia Menor y confirma la dualidad iconográfica del Santo y nos lleva a ponerla en relación con tradiciones enraizadas desde muy antiguo en esa zona. Ciertamente no existe ninguna duda sobre la identificación del Santo porque su nombre viene escrito en la tabla: Cristóforo, además de sus vestiduras obispales y la cruz potenzada y patriarcal en las manos.

El carácter popular de la imagen nos habla de un culto extendido entre el pueblo, pero así mismo resulta extraña al mundo occidental, donde la mezcla de elementos animalísticos con humanos es muy infrecuente. La forma zoomorfa sólo la encontramos en la representación del Tetramorfos, de los Evangelistas, basadas en el Apocalipsis de San Juan, por medio de animales (águila, león, buey), recogiendo la tradición de los Bestiarios medievales.

2. Por lo que respecta a la representación iconográfica de San Cristóbal en Occidente también habría que buscarle unas raíces en el mundo pagano. Si atendemos al contenido simbólico de esta iconografía no podemos alejarnos de la propia leyenda que justifica su nombre. San Cristóbal, portador de Cristo, es decir, portador del mundo, nos pondría directamente en relación con la mitología clásica[10].

En el mundo mitológico griego encontramos no uno, sino varios ejemplos entre sus dioses y héroes que darán no sólo un contenido simbólico o iconológico a la figura del Santo, sino también su propia imagen iconográfica.

Como afirma André Grabar, el artista además de su creación personal, cuenta con un lenguaje, un vocabulario formal en las artes ya constituido, pues interesa que quien lo contemple lo comprenda. Si esto es así, lo sería todavía más en el momento de crear la iconografía para una nueva religión[11]. Se tiene que acudir a las imágenes cuyos contenidos no fueran necesario explicar, porque pertenecían a la contemporaneidad de las representaciones.

Esto es lo que encontramos por ejemplo en el *sarcófago del cónsul Junio Basso* del siglo IV d.C., (Fig. 3). En la cara frontal, calle central, se representa a Cristo maestro, joven, imberbe, flanqueado a cada lado por dos apóstoles, Pedro y Pablo. Cristo está sentado en la silla curul y porta el manuscrito de la sabiduría. Lo que nos interesa en este caso se encuentra a los pies de Cristo, bajo un casco esférico a modo de manto desplegado, sobre el que se apoya el sillón del Maestro. Encontramos un personaje, solo de medio torso, de aspecto fornido y barbado que hace el gesto de sostener sobre sus espaldas todo el peso de la escena. Se trata del titán *Atlas*, que castigado por Zeus, tuvo que sostener sobre sus espaldas el globo terráqueo[12]. Si bien es cierto que su imagen iconográfica varía, no lo hace su contenido simbólico o iconológico, no olvidemos que San Cristóbal es el portador del mundo.

Así mismo lo encontramos al analizar la miniatura del *Libro de Evangelios de Otón III*, en el que se reproduce la misma imagen, aunque esta vez sobre el trono se sienta el emperador, incluso dentro de mandorla y soportando el trono una figura femenina, confiriendo a la imagen la categoría de divinidad. Esta misma simbología aparece en la tapa del *Codex Aureo Eptana-*

9 PANOFSKY, E., *Estudios sobre Iconología*, Madrid, Alianza, 1992.

10 MH, J., *Dioses y héroes de la mitología clásica*, Barcelona, Edicomunicación, 1996.

11 GABAR, A., *Las vías de la creación en la iconografía cristiana,* Madrid, Alianza Forma, 1993.

12 CERTI, N., *Mitología*. Murcia, Universidad de Murcia, 1988.

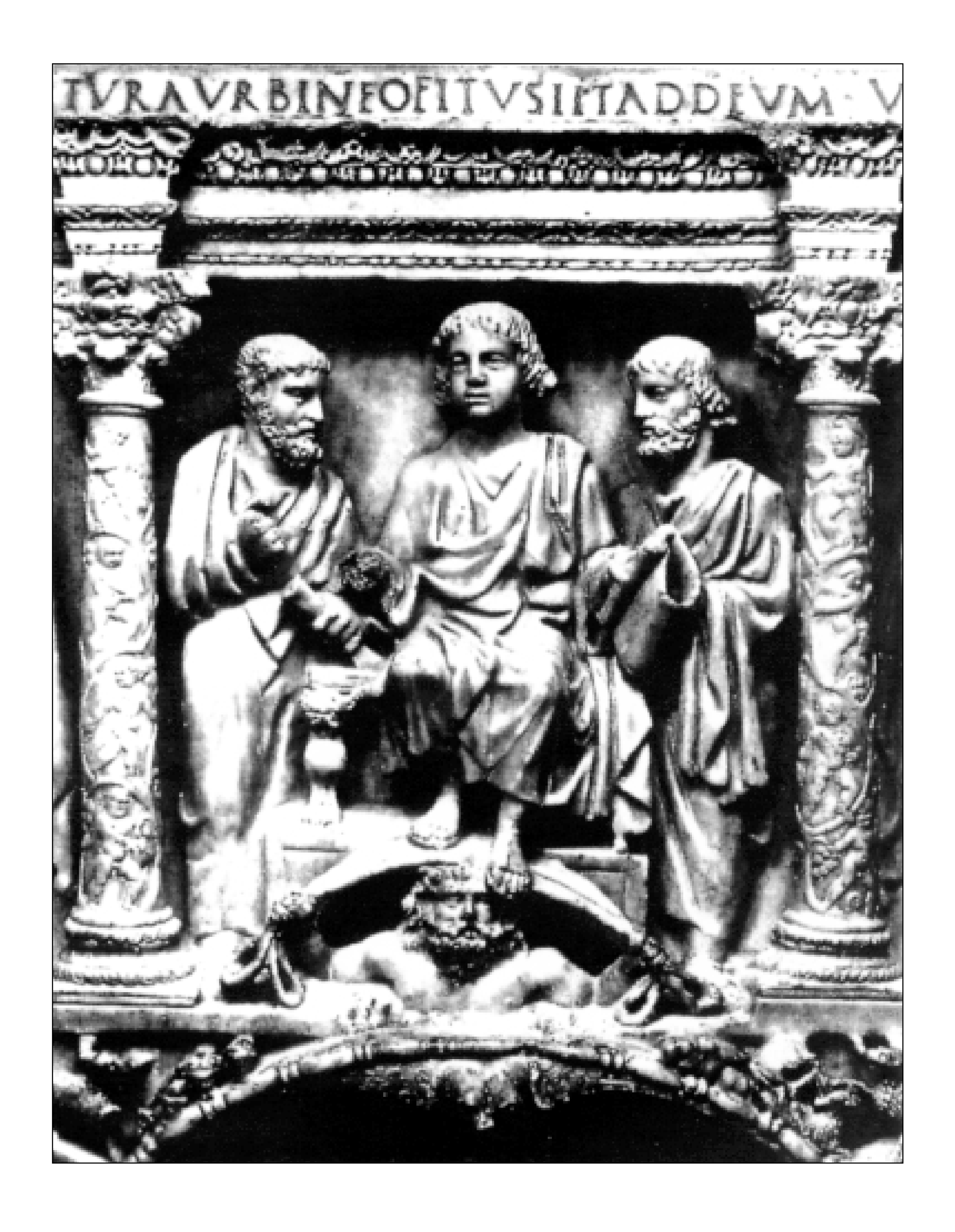


FIGURA 3. Fragmento del sarcógago de Junio Basso. *Siglo IV. Criptas Vaticanas. Roma.*

censis, del siglo X, en el que también una figura femenina con la inscripción Terra sustenta la cruz.

Pero todavía en la Alta Edad Media continúan representándose en las miniaturas la figura de Atlas soportando un círculo como símbolo del mundo. En la obra miniada, *El Libro de los Testamentos*, del Obispo Pelayo (1101-1130), copia del siglo XII[13], aparecen el rey Alfonso VII, compartiendo su asiento con dos figuras, que representan la sociedad tripartita medieval, obispo mitrado y caballero o *milites*, todas ellas dentro de un círculo. La figura de Atlas, esta vez de cuerpo entero y de pie, en una estética puramente románica con influencias mudéjares, lo sostiene. Para demostrar su fortaleza física se marcan ingenuamente los músculos torácicos (Fig. 4).

Si analizamos los contenidos simbólicos veremos también interesantes paralelismos entre aquel San Cristóbal cinocéfalo relacionado con el mundo de tránsito y función de psicopompo con otro personaje mitológico. Esta vez, siguiendo nuevamente la Leyenda Dorada, encontramos a un San Cristóbal que cruza hombres de una orilla a otra del río. El río con su simbología propia de vida y muerte, de paso de una orilla a otra, como paso de la vida a la muerte, nos lleva a relacionarlo con *Caronte*, barquero de los infiernos, que conduce a las sombras de los muertos de una a otra orilla de los ríos que guardan los infiernos. El río Aqueronte, por el cual corren aguas margas y cenagosas, el Estix, cuyas aguas negras y mordientes que corroían los más duros metales, daban nueve vueltas alrededor del infierno formando la Laguna Estigia. Por ésta juraban los dioses y no les era permitido quebrantar el juramento; el río Cócito, río cavernoso formado por las lágrimas de los desgraciados; el Flegetante, por el cual corrían llamas en lugar de agua, y por último el Leteo, que hacía olvidar lo pasado a cuantos bebían de sus aguas[14].

No cabría en este caso hablar de una relación iconográfica directa entre ambos, ya que a Caronte siempre se le describe y aparece representado en barca. Así lo representa en su obra J. Patinir («*El paso de la Laguna Estigia*») y así lo reflejó también Miguel Ángel en la Capilla Sixtina. Pero si podemos encontrar a través de él un contenido iconológico aplicable a San Cristóbal, pues éste es considerado un santo en relación tanto con la muerte como con el tránsito (recordemos que San Cristóbal es el santo al que se encomienda en caso de muerte súbita, así como el patrón de barqueros y constructores de barcos).

Dentro de esta línea interpretativa nos acercamos a dos personajes mitológicos, un dios y un héroe, que también hacen su préstamo iconográfico a San Cristóbal: *Herm*es y *Hércules.* En el caso de Hermes dios psicopompo, conductor de almas y patrón de viajeros, la iconografía lo representa en ocasiones relacionado con el niño Dionisyos, al que transporta por mandato de Zeus para ser criado por las Ninfas. Así aparece en varias representaciones, quizá la más conocida es la de *Praxiteles*, aunque también puede aparecer bajo aspecto de sátiro, sin variar su iconografía. (Fig. 5).

Respecto a Hércules, héroe mitológico[15], su préstamo iconográfico es efectivamente directo, como lo afirma *Louis Reau*[16]. Se ha querido asociar esta figura a una escultura de *Lisipo*, con un Hércules, hombre fornido, musculoso que transporta a Eros, dios del amor (Fig. 6). Simbólica-

13 *El Liber Testamentorum*. Archivo Capitular de San Salvador d’Uviéu. Manuscrito.
14 *Dioses y héroes de la Mitología… Op. cit.*
15 OVIDIO, *Metamorfosi… Op. cit.*
16 RÈAU, L., *Iconografhie del’Arte Christiane… Op. cit.*

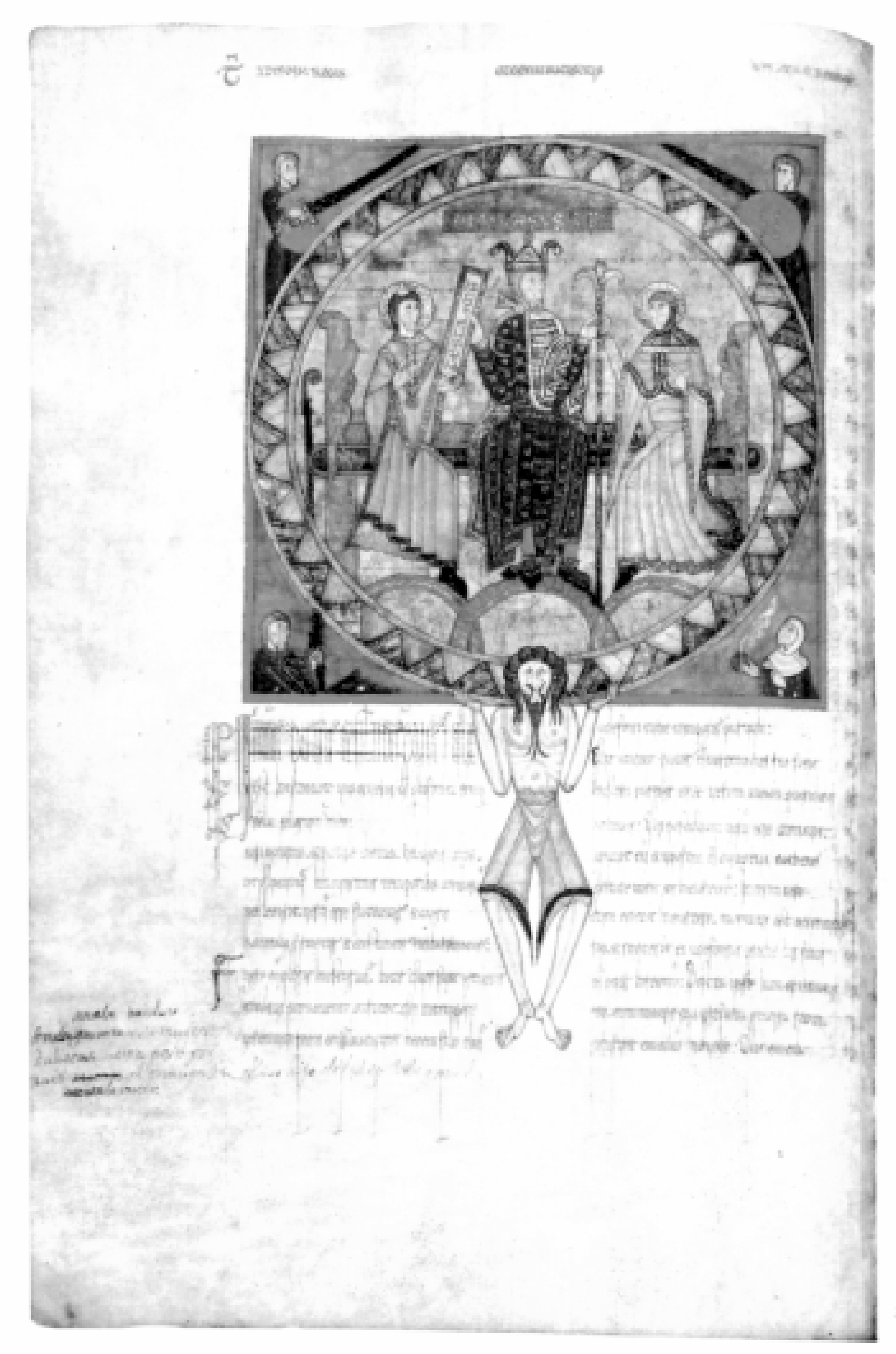


FIGURA 4. Atlas. *Miniatura del Libro de los Testamentos del Obispo Don Pelayo, copia del siglo XII. Archivo Capitular de San Salvador de Oviedo.*

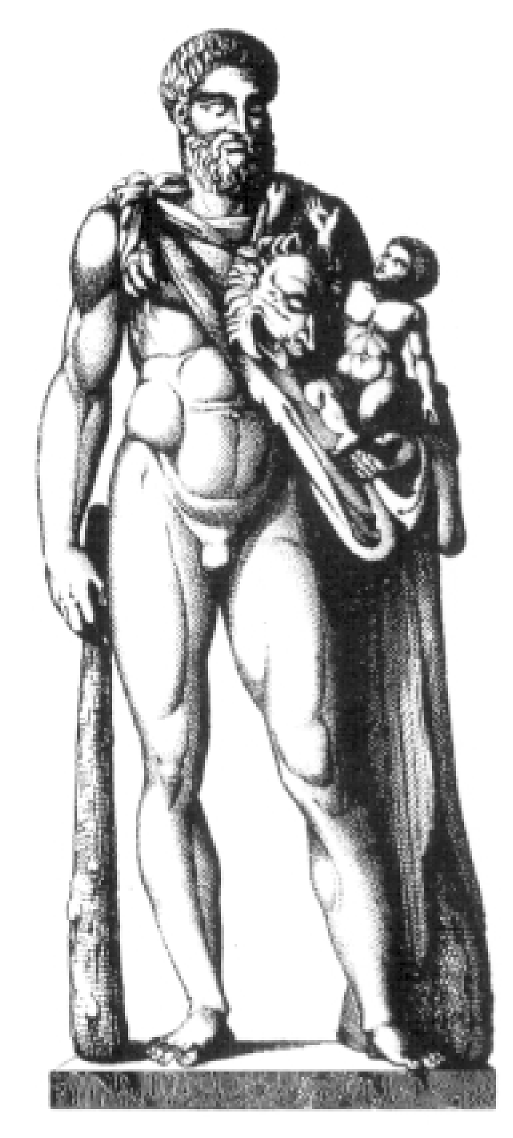


FIGURA 6. Hércules transportando a Eros. *Lisipo? Grabado del siglo XIX.*



FIGURA 5. Sátiro con Dionisyos. *Siglo ?*

mente Hércules sería el Santo, portador de Cristo, mientras que Eros sería el Niño que San Cristóbal lleva al hombro[17].

Pero junto a esta imagen también pudo utilizarse otra de *Hércules vencido por el amor*[18], correspondiente a un camafeo antiguo donde aparece el héroe arrodillado sobre una pierna mientras Eros alado se sitúa en su hombro. Éste será el tipo iconográfico aceptado a partir de la Leyenda Dorada de Jacopo de la Voragine.

Sólo se admitirán desde ese momento pequeñas variaciones, tales como su aspecto joven o viejo, con barba o imberbe, esbelto y atractivo o por el contrario viejo y feo, de proporciones gigantescas o de tamaño natural. Sus atributos serán siempre los mismos aunque algunas veces se opte por una vara florida o no, un tronco de árbol o un palma.

Así mismo algunas veces se le representará sólo pero, generalmente, con el Niño y otras en fondos lisos o incluido en un paisaje, con río y la figura del ermitaño. Ésta figura tiene una interesante interpretación ya que en un primer momento en las figuraciones de San Cristóbal no aparece, pero más adelante se le suele representar, casi siempre en un tamaño inferior al normal. Durante la Edad Media el ermitaño empieza a inscribirse en el paisaje y portando un candil o farol, aunque la representación sea de día, lo que podría simbolizar la luz de la fe cristiana. Así mismo forman parte del entorno por lo general tanto la cabaña del Santo como la del ermitaño.

4. EVOLUCIÓN ICONOGRÁFICA DE SAN CRISTÓBAL

La representación iconográfica de San Cristóbal en Occidente ya ha quedado definida: hombre con rasgos de gigantismo y el Niño Jesús a sus hombros, vara florida o no, en ocasiones con la palma del martirio, vestimenta tosca, recogida o corta. Ahora bien, esta iconografía ha sufrido ciertamente variantes según el momento y el material en el que se realice. Para un estudio más sistematizado analizaremos las representaciones desde un punto de vista temporal, es decir, su evolución iconográfica según el momento histórico y el gusto estético de cada uno de ellos. Por eso, no se marcan diferencias entre esculturas, pinturas o relieves, sólo se estudia a parte la representación de los ciclos de su vida, siguiendo la interpretación a partir de la Leyenda Dorada.

Sus primeras representaciones en el mundo Occidental, vienen marcadas por una fuerte frontalidad, con un Niño grande, incluso adulto, con rasgos de hieratismo, propios de la imagen bizantina. Algunas veces aparece como Niño pero no pierde su gran solemnidad. De este primer momento se encuentran los frescos de San Julien de Haute-Vienne, donde la cara de San Cristóbal se destaca en relieve, de 4,5 metros de altura. Pero la representación más antigua que se conoce de San Cristóbal está en la Iglesia de Santa María la Antigua de Roma, del siglo X, en la que el Santo aparece con el bastón florido y la palma de martirio. De esta misma época son el mosaico de San Lucas de Phocide y el fresco de la Iglesia de San Vicente Galiano (Como). En ellos el santo aparece barbado y en posición frontal y los episodios de su vida son narrados de modo vasto y populachero.

Del siglo XII además del fresco, ya mencionado, de San Julien de Haute-Vienne, se conoce una miniatura del *Codex Historicus* de la abadía de Zwiefalten (Biblioteca de Stuttgart). Esta ilustración da la visión de un Santo cinocéfalo, tan poco frecuente en Occidente. Un aspecto

17 *Grecia, El Mundo Ilustrado.* Edición Facsímil de 1880, Madrid, 1985.

18 GEBHARDT, V., *Dioses de Grecia y Roma*. Tomo II, Espasa Domenech, Barcelona, 1881.

similar presenta en el tímpano de la portada de la Abadia de Santa Magdalena de Vezelay. También de este siglo es la representación en un fresco de la Catedral de Bonn, que muestra al Santo llevando sobre la espalda a Jesús, con cuerpo infantil aunque con cara de hombre adulto.

Las representaciones de San Cristóbal se enriquecen a partir de la Leyenda Dorada. La historia de su martirio va a servir para ilustrar retablos o frontales de altar como el que aparece en Toses (Ripoll)[18] de 1275-1300 (Fig. 7) y que comentaremos mas adelante. Sirva de ejemplo de la iconografía de este siglo XIII el *San Cristóbal llevando al Niño Jesús*, fresco románico de 1275 (Tour Ferrande, Pernes, Vanacluse, Cl. Bulloz)[19] (Fig. 8).

Será a partir del siglo XIV cuando adquiera una representación más realista, un San Cristóbal a veces aplastado por el peso del Niño; éste suele ir vestido con camisola o desnudo y puede ir sentado en la espalda o cabalgando en la nuca. De este momento encontramos ejemplos en la Catedral de Amiens, una escultura de la Catedral de Ratisbona y unos frescos en la abadia de Wetsmister.

Las representaciones del Santo durante la primera mitad del siglo XV van sufriendo una evolución, aunque manteniendo una estética todavía medieval. Este es el caso de dos esculturas en madera de la Escuela Borgoñona, Flavigny: *San Cristóbal*, con donante a sus pies, que curiosamente tiene la misma cara y la misma talla que el Niño[20] (Fig. 9). La figura del donante hace su aparición en este momento nos habla de un arte cortesano y el mecenazgo de la alta nobleza Y el *San Cristóbal* de Marmagne, de gran tamaño, con túnica corta y piernas al aire, de proporciones poco corrientes, similares a las esculturas en piedra[21]. En ellas el artista intenta transmitir la sensación de realismo en el peso que tienen que soportar las figuras. La cabeza exageradamente doblada trata de evidenciarlo, aunque el resto de la figura permanezca erguida. Refinamiento estético propio de esta Escuela.

Son varias las representaciones recogidas del Santo durante este siglo. Siguiendo la descripción detallada por Antonius Tanil[22] aparece una imagen gigantesca en el interior de la catedral de Maderna, en la vidriera de la iglesia de San Martín de Estrasburgo, mientras un colosal relieve, aparece al lado de un San Marcos en la plaza de Leoncini en Venecia con fuertes rasgos bizantinos.

Existe una notable variante de *Stefano Veneziano* en el Museo de Corre en Venecia. En ella el Santo se apoya en un trozo de palma cargada de frutos que el Niño Jesús come glotonamente.

Muy rica aparece la iconografía del Santo a lo largo del siglo XV. Por una parte se mantiene el tipo ya establecido en la Edad Media, de gigante barbudo con Niño sirva de ejemplo la escultura tedesca, del Museo de la Boucherie, pero también tiene sus variantes. Un ejemplo original lo ofrece el San Cristóbal del *Políptico del Cordero Místico de Van Eyck*, en una de las tablas inferiores, se le representa de grandes dimensiones, envuelto en un manto rojo (símbolo del martirio), sin Niño y barbado, guiando a un grupo de ermitaños y peregrinos (patrón de los caminantes).

De esta Escuela Flamenca, durante el siglo XV, vamos a encontrar varias representaciones pictóricas de San Cristóbal. Sobre tabla, atribuido a *Malouel*[23] en el Museo de Mayer van der Berg, del posible *Retablo del martirio de San Dennys*, encontramos una representación original

19 GUADIOL, J., *La Pintura Gótica Catalana*, Barcelona, Poligraf, 1980.
20 RÈAU, L., *Op. cit.*
21 QUARRE, P., *La Sculture en Bourgogne à la fin du moyen age*, Suiza, Office du Livre, 1978.
22 *Idem.*
23 Autor de *San Cristóbal* en la Biblioteca Sanctorum... *Op. cit.*

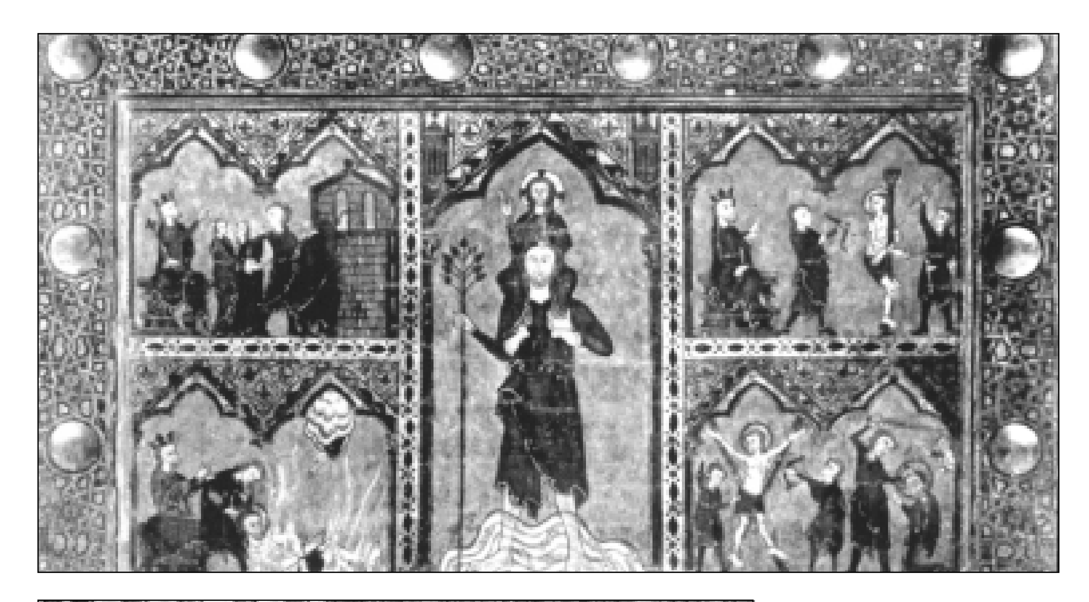




FIGURA 7. Frontal del altar de Toses (Ripoll). *Siglo XIII.*

FIGURA 8. San Cristóbal llevando al Niño Jesús. *Fresco románico. 1275.*



FIGURA 9. *Escultura en madera de San Cristóbal. Siglo XV.*



FIGURA 10. San Cristóbal. *Retablo de Malouel? Museo de Mayer van der Berg. Siglo VX.*

del Santo. Esta vez el Niño no está al hombro, sino en el momento anterior, cuando reclama la atención de San Cristóbal para ser pasado a la otra orilla del río. Una pintura con un brillante colorido, junto a rasgos de ingenuidad, como se observa en los peces del río y un paisaje minucioso (Fig. 10). De otro pintor flamenco es el cuadro de *San Cristóbal entre San Mauro y San Gil de Menling* en el Museo Municipal de Brujas. San Cristóbal en el centro flanqueado por dos santos, advocaciones contra la peste, con vara florida sostiene a un Niño sin bola que se sujeta a la cabeza, todo ello inscrito en un paisaje rocoso.

Algo más tardío, pero de esta misma Escuela encontramos un *San Cristóbal* de *Hieronymus Bosch (El Bosco)* (Fig. 11). Cuenta con un intenso colorido de pintura al óleo y los paisajes de la pintura flamenca, en el que se añaden una serie de elementos alegóricos propios del pintor. Básicamente, refleja la Leyenda Dorada, con toda su escenografía, incluyendo en el cuadro como una anécdota la figura del ermitaño en un tamaño insignificante. El resto del cuadro recoge elementos inexplicables para nosotros como son el árbol cargado con vasijas a modo de madrigueras o el muñeco colgado de una rama. Por otra parte hace que la figura del Santo

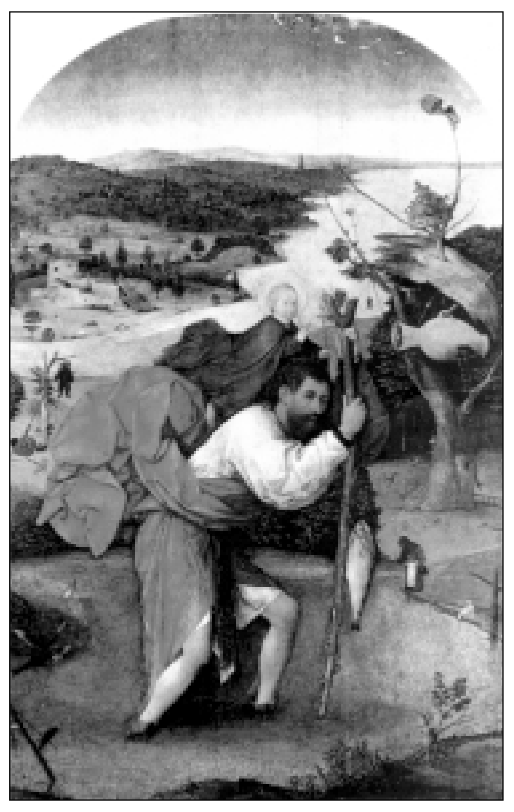


FIGURA 11. San Cristóbal. *Hieronymus Bosch. Siglo VXI.*



FIGURA 12. San Cristóbal. *Escultura en piedra. Siglo XV. Museo de la Catedral de Murcia.*

resalte del resto, no sólo por su posición central y en primer plano del cuadro, sino porque mantiene unas dimensiones desproporcionadas, gigante, respecto al resto.

De la misma época y escuela, es la representación conservada en el Museo Mayer van der Bergh, que cuenta como originalidad un ambiente paisajístico más en relación con un puerto de mar que con un río. Junto a esta obra, la pintura *de J. Patinir de San Cristóbal y el Niño Jesús* de la Iglesia de San Lorenzo de El Escorial, nos lleva de nuevo a su particular paisaje, en el que incluye la figura del ermitaño, que nos recuerda a su obra de *El paso de la Laguna Estigia* ya comentada.

Todavía de este periodo encontramos una tabla, conservada en el *Walters Art Gallery*, de *Nicolo di Tommaso*, en Baltimore. Ésta representación conserva aún rasgos medievales, aunque ya hay un intento de realismo; los caracteres de gigantismo del Santo no han desaparecido.

Otra variante en la iconografía medieval es el tipo imberbe del que tenemos algunos ejemplos. Una estatua de madera en Austria y otra de madera sobredorada que se encuentra en el Louvre, obra de *Giorgio Martini*. Así mismo lo encontramos formando parte de retablos o polípticos, donde se le representa agraciado, joven e imberbe. De esta forma lo vemos en un retablo de *Vittorio Crilleri*, pintado en cinco tablas, junto a otros tres Santos y la Virgen con el

Niño. Toda la obra trasmite todavía ciertos rasgos góticos, tanto en la rebuscada ornamentación de las líneas quebradas, como en la riqueza de los ropajes y los fondos dorados. La iconografía del Santo no sufre grandes variaciones si exceptuamos su aspecto juvenil e imberbe.

Muy relacionada con esta obra, perteneciente a la Escuela Veneciana, se encuentra una tabla, dentro del díptico de San Antonio Abad de mediados del siglo XV, *San Sebastián y San Cristóbal*. El Santo no pierde sus rasgos medievales ya que su autor *Antonio de Vivarini* es un pintor conservador, manteniendo la iconografía medieval, si bien está representado como un hombre de mediana edad y sin rasgos de gigantismo.

El tipo iconográfico medieval permanece, tal como lo encontramos en *el Tríptico de la Adoración de los Reyes Magos,* conocido con el sobrenombre de «La perla de Bramante». En esta obra de *Thierry Bouts*, fechada alrededor de 1445, se nos muestra una composición simétrica; a cada lado se representa a San Juan Bautista y a San Cristóbal, ambas quedan enmarcadas por el paisaje rocoso y convencional.

Del siglo XV es también la obra miniada que ilustra la Leyenda Dorada de Jacopo de la Voragine. Su originalidad estriba en ser una representación nocturna.

De este mismo periodo tenemos otros ejemplos de la diversidad iconográfica con la que es representado. Uno de ellos se halla en el Museo de la Catedral de Murcia, se trata de una escultura de San Cristóbal, en piedra caliza, con restos de policromía, fechada en el siglo XV (Fig. 12). Es una escultura original, conservando rasgos indiscutiblemente góticos y sin la influencias tardías del gótico borgoñón. El tipo iconográfico no ha variado, barbudo, indumentaria corta, el Niño sobre el hombro al que sujeta con una mano y vara florida en la otra; a sus pies remolinos de agua y algunos peces. A pesar de sus rasgos medievales ha ganado en naturalismo, conservando un aspecto hercúreo.

Dos ejemplos más nos ilustran la evolución en el tipo iconográfico de San Cristóbal. Un relieve, el *Retablo de los Ermitaños*, de la Iglesia de los Ermitaños en Padua, de *Nicolo Pizzolo*, fechado alrededor del primer tercio del siglo XV. En esta obra encontramos ya las influencias que en ese momento se están produciendo en Italia, los personajes no están aislados y hay intentos de perspectiva, juegos volumétricos en los ropajes, etc, pero sobre todo destaca el naturalismo de las figuras que nos acercan a los relieves clásicos. Entre el grupo de Santos que acompañan a la Virgen con el Niño se encuentra San Cristóbal en animada conversación. El Santo sin rasgos de gigantismo, sostiene a un Niño que juguetea con su pelo, se mantiene la barba aunque su aspecto es agraciado y juvenil, y lleva en la mano la palma del martirio.

Por último un retablo fechado a finales del siglo XV, en el que son representados en el cuerpo central tres figuras: *San Wolfgang, San Pedro y San Cristóbal*. Aquí la figura del santo en madera tiene la peculiaridad de aparecer sin barba, pero no exenta de cierto patetismo en su expresión. El Niño porta el globo terráqueo y bendice.

En la misma línea naturalista se encuentra un ejemplo en una vidriera inglesa donde el Santo aplastado por el peso de Jesús sobre sus espaldas toca el agua del río. Al mismo tiempo perviven las estatuas colosales en las fachadas de las iglesias. En Notre Dame un caballero donante da en exvoto una gigantesca estatua del Santo, pero fue destrozada en 1788. La misma suerte corrió otra escultura colocada en la fachada de la catedral de Auxerre[24].

Ejemplos singulares de estas esculturas gigantes los encontramos en la fachada de Santa María de Olona, de piedra y grandes dimensiones trabajada con cierta tosquedad.

---

24 CHATELET, A., *Les Primitifs Hollandais*, Suiza, Office du Livre, 1980.



FIGURA 13. San Cristóbal. *Cinocéfalo. Tabla del siglo XVI. Fondo Nacional de Museos. Rusia.*

Mientras, en Oriente, continúan las representaciones del Santo con cabeza de perro, como queda recogido en los *Museos de Sofía y Leningrado*. A esta iconografía corresponde la tabla del siglo XVI, procedente de los Fondos Nacionales de Museos, San Cristóbal aparece en ella representado con atributos guerreros, la espada en la mano haciendo alusión a su primitiva condición de soldado pero, por supuesto, mantiene su aspecto cinocéfalo (Fig. 13).

Ya en el siglo XVI y en el mundo occidental se mantiene la tendencia humanizada iniciada en el siglo anterior. Junto a grabados de Durero, donde se representa a San Cristóbal como un hombre anciano, barba blanca y larga —recuerda al Hércules Farnesio de Lisipo— pero todavía fuerte, que lleva el peso del Niño inclinando el cuerpo, mientras el Niño se le agarra al pelo dando la sensación de que se va a caer (Fig. 14). Del mismo artista encontramos otros grabados o xilografías muy humanizadas. También aparecen dibujos similares donde San Cristóbal necesita apoyarse en las dos manos sobre la rama del árbol para poder soportar el esfuerzo que realiza. El carácter naturalista de las representaciones puede llegar en algunas ocasiones a la hilaridad. Es el caso de la xilografía de principios del siglo XVI con un San Cristóbal con expresión de dolor, el Niño de pie sobre su hombro que perdiendo el equilibrio se ha agarrado a su rizada cabeza, mientras intenta que el globo terráqueo que lleva, no se caiga (Fig. 15).

Pero también de este periodo renacentista encontramos obras con representaciones iconográficas ya introducidas en el XV. Un San Cristóbal juvenil, esbelto, sin ningún rasgo de gigantismo, aunque conservando sus atributos iconográficos. Así lo encontramos en la tabla de Bernardino di Betto, llamado *Pinturicchio: La Crucifixión con San Jerónimo y San Cristóbal.* En ella como un rasgo a destacar, tenemos la comunicación entre el Santo y el Niño; lejos quedan las representaciones más primitivas cargadas de hieratismo y majestuosidad.

En Italia la iconografía de San Cristóbal en este periodo adquiere un tono solemne y amanerado según la concepción aristocrática del arte. *Gandanrio Ferrari*, en la *tabla de la Madona de los Naranjos*, que se encuentra en la iglesia de San Cristóbal de Vercelli, lo representa con un gigantismo extinguido en este momento manierista. *Tiziano*, en cambio, en el célebre fresco de la capilla del palacio Ducal de Venecia, le confiere un aspecto humano y afectuoso aunque no exento de monumentalidad. También de la Escuela Veneciana salen obras como la de *Giovanni Bellini* en la que se representa con gran carga humanista, joven, agraciado e imberbe, en compañía de San Jerónimo y San Luis.

Continúa la tradición popular de su representación en fachadas de las iglesias, sobre todo parroquiales, como ejemplo, la de la Iglesia de San Sebaldo en Nuremberg donde la monumentalidad afecta a toda la escultura y el tamaño del Niño se hace desmesurado. Dentro de ésta



FIGURA 14. *Grabado de* San Cristóbal. *Alberto Durero. Siglo XVI.*



FIGURA 15. San Cristóbal *del maestro H. L. Xilografía de 1515-1520. Biblioteca Nacional de París.*





FIGURA 16. San Cristóbal. *Juan de Juanes. Segorbe. Castellón. Siglo XVI.*



FIGURA 17. San Cristóbal con el Niño Jesús. *Museo de la Tradición Popular. París. Siglo XX.*

tradición quedarían las representaciones gigantescas en el interior de muchas catedrales, situado en el crucero, el lugar por donde entraban los fieles, lo que les permitía verlo fácilmente y garantizar su protección. En la Catedral de Murcia encontramos una representación de este tipo en el lado del Evangelio, no tiene firma, aunque algunos tratadistas murcianos han encontrado rasgos de similitud con el estilo de *Lorenzo Vila*[25].

También en la Colegiata de Lorca se encuentra otro San Cristóbal, aunque éste de inferior calidad. Estas imágenes según Díaz Cassou son tan grandes, no porque el Santo lo fuera realmente, sino porque la devoción popular creía durante las epidemias de peste que aquel que lo mirase no moriría en las veinticuatro horas siguientes a su contemplación[26]. De finales del

25 RÈAU, L., *Op. cit.*

26 CABALLERO CARRILLO, Mª R., *La Pintura Barroca Murciana*, Murcia, Academia Alfonso X EL Sabio, 1985.

siglo XVI es la representación de gran tamaño de la Catedral de Segorbe (Castellón) pintado por Juan de Juanes, es una pintura dentro de la estética «*miguelanchesca*» (Fig. 16).

La figura de San Cristóbal va a decorar gran número de retablos del altar mayor de las iglesias. En España, el escultor más influenciado por el manierismo italiano, sobre todo de Miguel Ángel, *Alonso Berruguete* nos dejó dos representaciones de San Cristóbal[27]. Una formando parte de un retablo, El *Retablo de San Benito* (1526), hoy en el Museo Nacional de Escultura de Valladolid. Se trata de una escultura de madera policromada que vuelve el rostro hacia el Niño en sus hombros, marcando un ritmo ondulante al andar. La escultura tiene mucho de hercúreo, aunque no está exenta de espiritualidad, pero rompe con la estética medieval y se impregna del estilo italiano renacentista que preludia el Barroco. El otro, también en retablo, *El Retablo de Santa Úrsula*, del Museo de Santa Cruz de Toledo es una pintura del Santo, situada en un lateral, con las mismas características de la anterior.

A partir de ese momento en Occidente este culto entra en decadencia, aunque no ocurre lo mismo en Oriente, que sigue siendo representado hasta el siglo XIX. Desde el Concilio de Trento y la posterior Contarreforma la Iglesia se preocupa de cuidar todo lo referente a sus Santos y apartar la devoción de aquellos que por exceso de dudas o por ser producto de la devoción popular no se sometieran al rigor necesario. Esto, junto con la mejora en las condiciones de vida y la desaparición de las grandes pestes, harán decaer su culto y por tanto también su representación.

En Occidente todavía en el siglo XVII es representado por *Pedro de Mena* en una escultura. Así mismo, *Martínez Montañés* lo representa en escultura de madera policromada para la Iglesia de El Salvador de Sevilla, manteniendo la iconografía tradicional; si bien no es un gigante, si que mantiene su aspecto corpulento.

También Pedro Pablo Rubens en el 1611 realiza un *San Cristóbal con el Niño Jesús*, en el interior de una puerta. El Santo aparece guiado por el ermitaño cruzando el río de noche, sigue manteniendo la gran monumentalidad y los rasgos hercúreos, cuerpo musculoso, semidesnudo, que nos trasladan a las grandes pinturas mitológicas del Barroco.

Contamos también con ejemplos que mantienen un lenguaje estético similar al de Alonso de Berruguete. Es el caso de una escultura en Fuentes de Navas (Palencia), muy lejos de la rigidez frontal de las representaciones medievales, donde los brazos alzados y el manto al viento contribuyen a dar la sensación de movimiento. Más todavía recuerda a la obra de Berruguete un retablo de San Cristóbal, que no se sabe con certeza si es de *Mateo Lacrin*, en el Museo Catedralicio de Palencia donde el santo situado en la calle central del retablo sostiene un Niño Jesús de considerables proporciones. El tercer ejemplo es una escultura en piedra de la portada de la capilla de San Miguel, en la Catedral de Jaca, dentro de una hornacina. Esta representación tiene mayor aspecto de gigantismo al llenar por completo el espacio, mientras que el Niño recupera sus dimensiones normales.

Relacionado con su culto, las representaciones de San Cristóbal han recobrado nuevamente el interés de los artistas. Hoy se le ha dedicado en su honor una iglesia en la zona industrial automovilística de París. En ella se le ha dedicado un ciclo completo de su vida; es obra de *J. M. Ferrières*. Así mismo, continuando la tradición popular reflejada en la escultura de *San Cristó-*

---

27 DÍAZ CASSOU, P., «El San Cristóbal de la Catedral», *Diario de Murcia*, 31 de agosto de 1897.

28 CAMÓN AZNAR, J., *Alonso Berruguete*, Madrid, Espasa Calpe, 1980.

bal con el Niño que se conserva en el Museo de la Tradición Popular (Fig. 17), en París, donde su iconografía se conceptualiza. El Niño, en cierto desequilibrio, lleva en su mano una bola del mundo, el Santo muy esquematizado lo mira, mientras se apoya en una vara escueta; su torso desnudo y sus pantalones a media pierna nos resumen la vestimenta recogida en toda la evolución iconográfica anterior.

5. REPRESENTACIONES EN CICLOS DE LA VIDA DEL SANTO

No se han conservado en la mayoría de casos las obras que recogían la vida del San Cristóbal, trabajados en episodios que se inspiraron directamente en la Leyenda Dorada. Las primeras noticias de estas representaciones en frescos nos llegan del siglo XI, de la Iglesia de San Vicente de Galiano cerca de Como. Pero, ya a partir del siglo XIII, se van a representar, tanto en pinturas al fresco como en retablos o frontales de altar, como en el caso del frontal de Toses en Ripoll. En él, dividido en cuatro partes y una central de mayor tamaño donde se representa la figura del Santo, de frente, con el Niño bendiciendo, con corona potenzada, no presenta globo terráqueo y el Niño sujeta con una mano la cabeza del Santo, que en esta ocasión lleva vara florida y un río conceptual a los pies. El resto del frontal nos narra su martirio: San Cristóbal es encarcelado, San Cristóbal en la hoguera, asaetado y por último decapitado.

Durante el siglo XV, hay noticias de unos frescos de Ansuino de Forli, Bruno Reffara y Mantegna que realizan varios de los frescos para la Iglesia de los Ermitaños de Padua. Los de Mantegna fueron destruidos durante la Segunda Guerra Mundial y en ellos se representaban a San Cristóbal al servicio del rey, el diablo y Cristo, su persecución, un paso de vado o río, el saetamiento y el traslado de su cadáver por las calles. En esta iglesia todavía se conservan dos escenas de los otros dos pintores: *San Cristóbal llevando al Niño* y *la Predicación de San Cristóbal*, ambos inconfundiblemente renacentistas.

Dos ciclos más se han conservado en Arezzo, uno de ellos en Santo Domingo, de *Spinello Aretino*. Este pintor de finales del Trecento, sigue el estilo de Giotto, y será precursor de Masaccio. De estos frescos conservamos el episodio de la búsqueda del rey más grande, que le lleva a dejar al rey de Canaa e ir en busca del diablo y en el, mismo fresco su encuentro con el ermitaño. Continúa este ciclo, o lo que se conserva de él con el encuentro del rey de Licia, llevado por los soldados y por último la escena que recoge el momento del martirio, cuando es saeteado por los soldados y las flechas no le hieren.

El otro ciclo, se encuentra en la Catedral de Arezzo, realizado por *Parri Spinelli*, muerto en 1452, trabajó con su padre *Spinello Aretino*. Los frescos recogen escenas de San Cristóbal que se asienta en el río y ayuda a los pobres a cruzarlo mientras llega el Niño y lo cruza, sintiendo su enorme peso. También recoge escena del martirio: *El saetemaiento* (Fig. 18) y *La decapitación*.

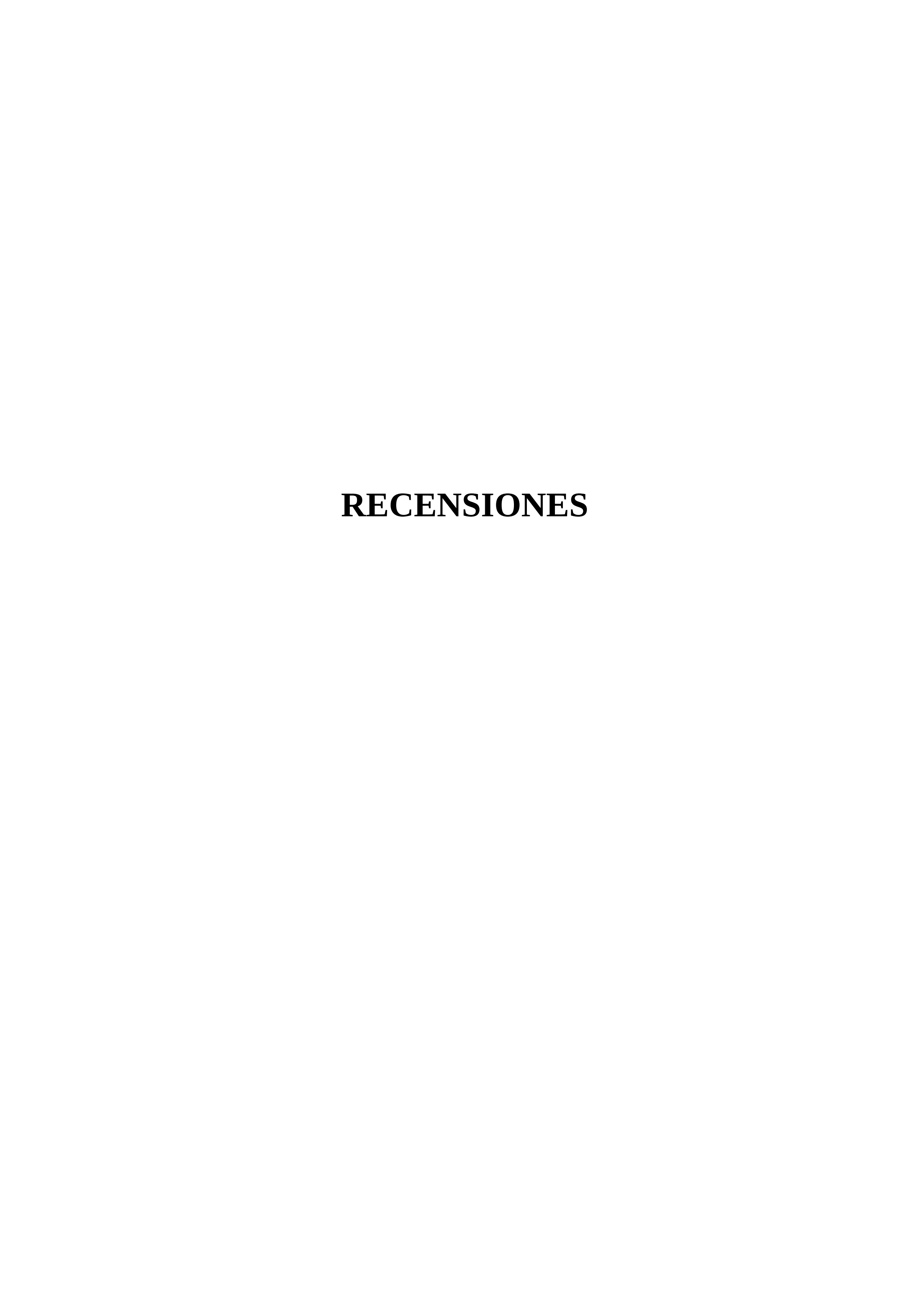
No cabe duda de la intención edificante de esta pintura, presente en iglesias urbanas, también se encuentran en iglesias rurales y oratorios. Sirvan de ejemplo dos obras, una de Giacomino de Ivrea, que pinta en la fachada de la Iglesia de la Madalena de Gressau (Aosta); es un pintura mural de 1463, conserva todavía estética medieval, frontalidad, con un tamaño desmesurado y bastón florido como un árbol y otra de *Giovanni Masucco*, que pinta al fresco tres Santos, entre ellos San Cristóbal, hoy en muy mal estado de conservación, en Roccaforte Mondovi. Igualmente desmesurado comparado con los otros dos Santos y también con rasgos medievalizantes.



FIGURA 18. Saeteamiento de San Cristobal. *Frescos de la Vida de San Cristóbal. Spininello Aretino. Santo Domingo. Arezzo.*

Así mismo, hay noticias de otras representaciones, en un retablo en madera de San Cristóbal, una de ellas asociada a la figura de Santiago como patrón de los peregrinos, con el que coincide en el calendario de su festividad, el 25 de julio.

Todavía en el siglo XVI aparecen representaciones, en un retablo en madera en Boendael, así como en unas vidrieras de Eire. Por último, de este siglo son los frescos de Jacques Martin Ferrières, realizados en París en 1933.



RECENSIONES

La exégesis como instrumento de creación cultural. El testimonio de las obras de Gregorio de Elbira,
Antig. crist. (Murcia) XVII, 2000, pp. 369-397

C.N. COCHRANE: *Cristianismo y cultura clásica*

1. ¿POR QUÉ UNA NUEVA LECTURA DE UN LIBRO VIEJO?

A quien lea la última obra de F. Fukuyama, *La Gran Ruptura*[1], puede llamarle la atención el tema y la forma de enfocarlo. En ella, el controvertido autor, se ocupa y se preocupa de lo que él llama «el capital social» por ser la clave para entender y valorar la ruptura que supone el advenimiento de la «era informática». Una ruptura en la que, a lo largo de su razonamiento, se constata que va a resultar muy difícil prescindir de los temas eternos de la filosofía, máxime, cuando la discusión de lo que está en juego es la supervivencia de la especie.

Es quizá este pensamiento el que me ha llevado a la lectura del libro «*Cristianismo y Cultura Clásica*» de C. N. Cochrane. Un libro que he leído a fondo y he procurado entender a pesar de la turbia y lejana edición en español que ha caído en mis manos y que data de 1949 (si bien en algunos fondos bibliotecarios poseen otra más moderna, también en español, concretamente de 1983). Un libro, repleto por lo demás, de las abundantes reflexiones metafísicas que tan honda trascendencia han tenido a lo largo de la historia del pensamiento humano, y de cuyo especial y original tratamiento ofrecido por este autor, he creído interesante redescubrir. Aunque me cabe la sincera duda, entre otras cosas por su escasa difusión, de que su mensaje haya llegado a un número considerable de lectores, de ahí la motivación de este trabajo. Un trabajo en el que, además de mostrar el núcleo temático principal de la obra (la evolución producida en el pensamiento y acción humanas en el tránsito del clasicismo al cristianismo), también intento explicar las razones de esa condición de polvoriento libro olvidado de biblioteca.

2. AUTOR Y OBRA

Charles Norris Cochrane nació en 1889. Cursó estudios en Toronto (Canadá) y en Oxford (Inglaterra). Fue profesor de historia antigua en la Universidad de Toronto; también secretario de la Asociación Histórica Canadiense de 1925 a 1927; y durante la Segunda Guerra Mundial, miembro de la Comisión Real del Departamento de Justicia del Gobierno Canadiense. Entre 1941 y 1945, año de su muerte, celebró varias conferencias en diversas universidades norteamericanas, entre ellas Princeton y Yale. Entre sus obras, además de ésta, cuya primera edición en

1 FUKUYAMA, F.: *La gran ruptura*; Ediciones B, Barcelona 2000.

inglés data de 1939, hay que destacar la de *Tucídides y la ciencia de la historia*, publicada en 1929.

3. PRESENTACIÓN Y ESTRUCTURA DE LA OBRA

Viene plasmado este ensayo en una extensión de quinientas páginas que se distribuyen en tres grandes partes. La primera, titulada **«La reconstrucción»**, está compuesta por cuatro capítulos: el primero llamado *«Pax Augusta: la República restaurada»*; el segundo *«Romanitas: Imperio y República»*; el tercero *«Roma aeterna: la apoteosis del poder»*; y el cuarto *«Regnum caesaris regnum diaboli»*. La segunda parte lleva por título **«La renovación»**, y está compuesta por cinco capítulos: el primero llamado *«La Nueva República: Constantino y el triunfo de la cruz»*; el segundo *«Quid Athenae Hierosolymis? El callejón sin salida del constantinismo»*; el tercero *«Apostasía y reacción»*; el cuarto *«Estado e Iglesia en la Nueva República»*; y quinto *«Teodosio y la religión de Estado»*. Y por último, la tercera parte llamada **«La regeneración»**, está compuesta a su vez por tres capítulos: el primero llamado *«La Iglesia y el reino de Dios»*; el segundo *«Nostra philosophia: el descubrimiento de la personalidad»*; y tercero *«Necesidad divina e historia humana»*.

Semejante distribución guarda sin duda una profunda relación con la estructura interna de la obra. Una estructura que se ajusta perfectamente a la dialéctica hegeliana[2], y donde su «reconstrucción» adopta la disposición de una «tesis» en la que se plasma la génesis, evolución y decadencia del orden clásico. Su «renovación» la de una «antítesis» donde el cristianismo articula un orden nuevo y contrapuesto al clásico. Y su «regeneración» la de una «síntesis» por la que los Padres de la Iglesia, muy especialmente San Agustín, articulan todo un cuerpo filosófico cristiano susceptible de crear un nuevo y definitivo orden, en el que se recoge todo lo que de positivo tenían los dos anteriores, aunque superándolo y perfeccionándolo.

Con respecto a las fuentes, no cabe duda que sigue un patrón de corte tradicionalista, ya que su trabajo está basado y fundamentado única y exclusivamente en las obras clásicas llegadas hasta nosotros, tal y como él mismo deja constancia en el prólogo de la obra y según voluntad propia. Aunque ello no le resta originalidad al ensayo, ya no sólo por la temática central de la obra (la evolución del pensamiento y acción humanos), sino también por el planteamiento y plasmación de la misma: *«dejar que los protagonistas de uno y otro lado hablaran, en cuanto fuera posible, por sí mismos»*[3]. Temática y planteamiento que quizá sean fruto de esas nuevas corrientes historiográficas que empiezan a recorrer el planeta de los eruditos, y entre las cuales, podemos encontrar tipologías similares y anejas a ésta en la «historia de las mentalidades», circunscrita al ámbito de *Annales*; o en la idea de más alcance de «ideología» que introduce y utiliza el ámbito marxista.

Unas corrientes historiográficas que sin duda se encuentran influidas a su vez por la filosofía del momento y de la que, obviamente, también beberá esta obra que me ocupa. Pero, hallar con la lectura de una sola obra, la tendencia o afinidad filosófica de un autor determinado es

---

2 Hegel entiende que los procesos históricos no son un desarrollo progresivo y lineal, sino que cada momento histórico significa una negación del anterior, sin perjuicio de que ulteriormente, en un tercer momento, una mirada más aguda descubra y realice la unidad de los anteriores, proporcionando además, un avance sobre el punto de partida. Un proceso comúnmente llamado «tesis-antítesis-síntesis». RABADE, S. y otros: *Historia de la filosofía*; Editorial G. del Toro, Madrid 1982. pp. 270-271.

3 COCHRANE, C.N.: *Cristianismo y cultura clásica*; Fondo de Cultura Económica, México, 1949. p. 8.

francamente difícil, máxime si el autor pretende evitar plasmar, en la medida de lo posible, su propio posicionamiento, como es este caso. No obstante, la neutralidad o impermeabilidad absoluta en el plano de la expresión es, según mi opinión, prácticamente inexistente, por cuanto semejante acto conlleva necesariamente un posicionamiento personal con respecto al tema u objeto de la misma, aunque sólo sea en su estructura, su disposición o su secuencia. Es por ello, por lo que, extrayendo de esta obra el elemento vertebrador de la misma, y los pilares en torno de los cuales pretende fundamentar tal vertebración, se pueden descubrir en Cochrane residuos de distintos autores y corrientes, de entre las cuales, aquella que responde a la denominación de «personalismo», y que se extiende en el orbe erudito entre los años 1920 y 1940, es la que más afinidad o concordancia presenta con semejante temática.

Dicha corriente, si bien coincide con otras que le son coetáneas en la exaltación y primación del hombre, difiere con ellas en el matiz marcadamente comunitario y social que profesa, frente al individualismo extremo de aquellas. Además, es un posicionamiento profundamente ligado al cristianismo, por cuanto defiende la importancia de la tradición cultural cristiana en el seno de la cultura occidental, sobre todo en la conformación del concepto de persona como sinónimo de igualdad de todos los hombres, por ser criaturas de Dios y estar hechos a su imagen y semejanza. Una concepción que los principales representantes de esta corriente, colocan por encima de sociedades como la griega y la romana, por abogar y defender éstas un modelo de persona de carácter desigualitario.

Pero además de lo expuesto, y que como se verá guarda profunda relación con los parámetros principales de esta obra de Cochrane[4], el elemento principal y vetebrador de la misma, que versa sobre el cambio operado en el pensamiento y acción en el tránsito del clasicismo al cristianismo, y sobre la importancia que el primero, el pensamiento, tiene en la redefinición de una acción determinada, está también profundamente influido por esta corriente filosófica. Y ello es así, porque en el trabajo de reflexión filosófica de sus representantes, su finalidad última no será la mera teoría, sino la acción práctica, la actividad. Cosa que les aleja de posiciones estáticas e inertes en su peculiar visión y concepción de la persona, y que les sitúa bajo el influjo de la dialéctica hegeliana de moda, en la que todo ser es proceso, devenir y dinamismo.

Pero semejante afinidad temática con el «personalismo» no resta importancia a las posibles aportaciones de otros autores o corrientes de pensamiento. Así por ejemplo, autores como Arnold Toynbee y Oswald Spengler, ya abordan extensamente en sus obras la temática de las civilizaciones como ente orgánico sujeto a génesis, madurez y decadencia. Incluso este último, Spengler[5], ya trata allá por 1918 en su *Decadencia de Occidente* algunos puntos que Cochrane en la presente obra amplía y sobredimensiona, tales como: el principio de polaridad en el pensamiento clásico; la ahistoricidad e inmovilidad de susodicho pensamiento frente a la noción lineal y de progreso que introducen algunas religiones orientales, muy especialmente el cristianismo; la depravación de los valores tradicionales en el marco urbano; etc. Cosa que permite situar y catalogar las influencias de Cochrane por la época en que éste llevó a cabo su obra, y en el seno de un «ambiente de opinión» con respecto a la temática de su trabajo, ya tratado por algunos autores, aunque sólo fuese a modo de meras pinceladas.

---

4 Tanto es así, que un capítulo, concretamente el XI, hace referencia en su título al término «personalidad» («*Nostra philosophía: el descubrimiento de la personalidad*»). Un término que, en el desarrollo de susodicho capítulo, adopta gran parte del sentido conferido al mismo en el seno de la corriente personalista.

5 SPENGLER, O.: *La decadencia de occidente*; Espasa-Calpe, Madrid 1976. pp. 25-84.

Por otra parte, y avanzando un poco más en el plano expositivo, si bien la estructura externa presenta una cierta concordancia con la interna dentro de una lógica discursiva de corte hegeliano, en el seno de cada uno de los capítulos la disposición temática es un tanto desordenada y amorfa, por cuanto encadena hechos y materias de forma asistemática y con continuos saltos hacia delante y hacia atrás, con la dificultad que ello conlleva de cara a la comprensión de temas tan complejos como los sistemas de creencias, de valores y de virtudes. No encontraremos pues, ni apartados ni subapartados, ni cualquier otra forma de organización o estructura, con lo que dada la extensión de algunos de ellos, resulta bastante más difícil la retención de conclusiones que, como es lógico, a cada poco va plasmando. Cosa que convierte la obra en un gran jeroglífico de una casi imposible solución, compuesto por una buena temática y con un buen planteamiento, pero con un enigmático desarrollo que dificulta *in extremis* la comprensión del mensaje pretendido por el autor.

He encontrado también que la traducción de la obra no es muy buena, y no es que yo sea un experto, pero la sintaxis de muchas de las frases es tan difícil y retorcida que uno no sabe si la dificultad de comprensión de un párrafo concreto se debe a su contenido o a la exposición del mismo, lo que me ha llevado en ocasiones, a copiar yo mismo el párrafo con una sintaxis más acorde con la que usualmente empleamos; dando como resultado la perfecta comprensión de éste.

Las erratas en la obra también son frecuentes, lo que desconozco es si son de imprenta, del traductor o de ambos a la vez, ya que si bien se pueden encontrar las típicas palabras mal escritas en las que se suprime o altera alguna vocal o consonante; también hay otras en las que, al estar perfectamente escritas y con pleno significado, te hacen dudar sobre si son una errata o si has leído el párrafo demasiado deprisa como para poder comprender su pleno significado. Un ejemplo de ello se puede ver con la palabra «principado», o, como pone el texto, «principio»[6]. Leyendo el mismo encontramos: *«Bajo el principio, los derechos y obligaciones de aquélla fueron de nuevo reconocidos...»*. Pero si leemos todo el texto vemos que la palabra «principado» tiene más sentido tanto en la frase como en el párrafo, aunque, en una obra, como ésta, donde el contenido más importante de la misma es de tipo filosófico, nunca estás seguro si se te ha escapado por ahí algún «principio» de esos extraños, con lo cual, la duda está servida.

Tal vez, la confluencia de todos estos factores negativos en el plano expositivo hayan influido poderosamente en el poco interés despertado en nuestro país por esta obra, tal y como deja patente su primera impresión en español allá por el año 1949, y una única reimpresión en 1983, ambas por la editorial Fondo de Cultura Económica, frente a las tres reimpresiones que siguieron en inglés a su primera impresión en dicha lengua en 1939. Unos factores que conforman un cóctel altamente negativo y determinante de cara a la aceptación y difusión de la misma, en comparación con otras similares y coetáneas suya. Porque, si bien el influjo de la corriente «personalista», que presenta unas características específicas en el plano filosófico, es importante en la determinación de la obra; no es un factor decisivo a la hora de explicar su fracaso, dado a que dicha corriente era una compilación eminentemente ecléctica del resto de corrientes filosóficas contemporáneas: existencialismo, marxismo, etc. Además, y fruto de esas corrientes, la historiografía experimentó un desarrollo temático que gozó de gran éxito y aceptación, y del que considero también participó esta obra, tal y como apunté más arriba, por lo que tampoco se podría atribuir su fracaso al empleo de una temática desfasada. Así pues, la falta de claridad y

6 COCHRANE, C.N.: *Critianismo y...*; p. 125.

de sencillez expositivas, así como la deficiente organización interna en el seno capitular, pueden ser los factores que mejor respondan a la tendencia al olvido de esta obra.

4. ELEMENTO VERTEBRADOR DE LA OBRA: «PENSAMIENTO Y ACCIÓN»

Tal y como el autor expone en el prólogo de la obra, la intención de su trabajo es el de mostrar la metamorfosis que se produce en el pensamiento y acción del hombre en el tránsito del clasicismo al cristianismo. El porqué de este singular estudio, lo plasma en un pequeño comentario que hace en la parte dedicada a la «Renovación», donde textualmente dice: *«Las controversias cristológicas que inmediatamente irrumpen y que debían proseguir durante la mayor parte del siglo IV, pueden, tal vez, ser dejadas de lado como peleas fútiles y nada edificantes por quienes perversamente consideran ser el pensamiento función de la materia. Mas para los que creen que lo que hacen los hombres tiene directa relación con lo que piensan y con lo que desean, será imposible evitar los temas de discusión suscitados en la época. Y, desde este punto de vista, dichos temas incumben al historiador no menos directamente que al teólogo, y no podrá, pues, descuidarlos salvo a costa de no acertar con lo que fue realmente central en los movimientos políticos, sociales y económicos de aquel entonces»*[7]. Un aspecto este también considerado, o al menos tenido en cuenta, por otros autores, como es el caso de Jaeger, que refiriéndose a las elegías de Tirteo en cuanto a su impregnación de un *ethos* pedagógico, apunta sobre éstas que: *«Las normas que imponen al pensamiento y acción de los individuos no nacen de la tensión y las exigencias que inevitablemente se siguen de la guerra, sino que son el fundamento del cosmos espartano en su totalidad»*[8].

Todo ello sirve sin duda a Cochrane para entablar una relación directa entre filosofía e historia, entre la forma de ver y concebir el cosmos, la naturaleza y el hombre, y la forma de actuar en tales campos. Ejemplificación de lo cual, pretende llevar a término en el seno de una sociedad de frontera entre dos mundos, el clásico y el cristiano, donde las acuciantes contraposiciones y metamorfosis resaltan precisamente esa interrelación filosófico-histórica. Cosa que inevitablemente llevará al autor a una continua polarización temática en el seno de su exposición.

El momento histórico en que va a llevar a cabo tal pretensión, va a ser la época imperial, desde sus orígenes con Augusto, hasta su cataclismo con la caída y pérdida de la parte occidental del imperio. El porqué elige esta época y no otra, es, según el autor, *«por su hallazgo de la expresión definitiva y final del orden clásico»*[9]. Y es que, con Augusto, se culmina un esfuerzo que había comenzado varios siglos antes en la Hélade, consistente en la creación de un mundo capaz de dar seguridad a la civilización. También, lógicamente, por ser el marco de aparición y desarrollo del primer cristianismo.

La originalidad de semejante punto de vista, no está exenta de dificultad por cuanto trata algo tan volátil, particularista y etéreo como es el pensamiento, y la capacidad de éste como principal factor de la motivación humana hacia una acción determinada. Un punto de vista pues, del que es muy difícil la extracción de conclusiones serias y bien fundamentadas, máxime cuando el objeto de dicho estudio se encuentra en el pasado. No obstante, y a pesar de las

7 Idem, p. 248.

8 JAEGER, W.: «*Paideia: los ideales de la cultura griega*». Fondo de Cultura Económica, Madrid 1993, p. 93.

9 COCHRANE, C. N.: «*Cristianismo...*»; p. 7.

limitaciones que entraña, Cochrane aprovecha y obtiene un gran rendimiento de las fuentes escritas llegadas hasta nosotros y pertenecientes a la etapa en cuestión de su estudio. Un rendimiento del que cabría cuestionarse su validez, por extrapolar al grueso de la población, unas consideraciones extraídas de una ínfima parte de la misma, como son, los escritores o literatos. Una dificultad que supera airoso, ya que focaliza su atención en un aspecto de la vida personal y social que tiene fácil constatación, no sólo en las obras de los clásicos, sino también en el marco legal que lo ampara y protege, y en los acontecimientos históricos propiamente dichos que lo confirman.

Ese aspecto son los valores y las virtudes clásicas, las cuales se encuentran íntimamente relacionadas con lo que el hombre, a nivel particular y social, piensa; y con la motivación que, a través de ese pensamiento, son capaces de insuflar a la acción humana. De ahí que la mayor parte de este ensayo, se ocupe de la génesis, utilización y decadencia de los valores y virtudes que caracterizan y determinan al hombre y a la sociedad clásica (primera y segunda parte de la obra); en contraposición a los valores y virtudes aportados por el cristianismo, cuya génesis, a manos de los principales Padres de la Iglesia (muy especialmente San Agustín), se encarga de plasmar en la última parte del mismo.

4.1. «La decadencia de los valores y las virtudes clásicas»

La pretensión de Cochrane en el tratamiento de tal decadencia, será en primer lugar su constatación a través de los escritores y demás eruditos del clasicismo que han llegado hasta nosotros. Una vez conseguido tal propósito y demostración, comienza a retrotraerse en el tiempo con el objeto de ir plasmando los oriundos valores y virtudes de la sociedad romana en su conjunto, y por los que fue impelida a la conquista y dominio del mundo conocido. Pero no se queda ahí, sino que en la búsqueda del origen de los más fundamentales de esos valores y virtudes retrocede hasta la Hélade, considerada por él, germen del mundo civilizado frente a la barbarie.

Semejante construcción sirve a Cochrane para introducir las características principales del pensamiento clásico. Un pensamiento que aunque evoluciona y cambia en algunos puntos e interpretaciones según la corriente filosófica del momento, se mantiene constante en algunos de sus elementos integrantes. Una de dichas constantes es la polarización entre el mundo sensible y el inteligible, reflejado por Cochrane en su exposición de las acciones y hechos históricos con una gran variedad terminológica, tal y como puede observarse en el Anexo I. Polarización de la que también participa el hombre por ser considerado un compuesto de cuerpo y alma. Pero lo más importante de esa polarización, es que en ella se encuentran dos de los aspectos reguladores del hombre como categoría individual y social, como son la «virtud» (correspondiente al ámbito o mundo sensible), y la «fortuna» (correspondiente al inteligible). Y es aquí donde se produce y desarrolla toda la obra de nuestro autor, por cuanto viene a ser la plasmación de una serie de valores y virtudes que han sido capaces de crear y mantener la civilización como tal, en su secular enfrentamiento con la barbarie. Un logro que la mente clásica es incapaz de aceptar, si no es por la también intervención de la suerte, los dioses o la fortuna. Creando de tal forma un «orden» que da respuesta a todas las demandas del ser humano como entidad física y psíquica, y donde la «acción» misma viene supeditada a ese orden arquitectónico, prefigurado y estático; de una forma aleatoria, según los designios de la «fortuna» y lejos de la libre voluntad personal.

El problema se plantea en el momento en que se trastocan esos valores y virtudes, ya que, modificándose éstos, se modifica también el orden establecido, dando lugar a una serie de convulsiones sociales que hacen peligrar la civilización como tal. Pues bien, trasladado esto al ámbito romano, las perturbaciones y guerras civiles que se produjeron al final de la república fueron consecuencia de un proceso o dinámica de cambio semejante. Y es aquí donde Cochrane introduce la «Reconstrucción» llevada a cabo por Augusto, y que era fruto de ese desajuste de los pilares mentales que habían formado al romano como individuo subordinado a los intereses de la comunidad y de la patria; y que tenía como base del sustento familiar y personal, el esfuerzo de su propio trabajo en la tierra, combinado con un ideal ético de austeridad. El motivo de dicho cambio tenía su origen en la dinámica expansionista que había adoptado la república, y que la conducían hacia un imperio formado por una gran masa heterogénea de culturas que aportaban, además de sus riquezas, sus peculiares cosmovisiones, religiones, filosofías, etc. al romano. Y el resultado del mismo era el abandono progresivo de los pilares de austeridad, trabajo y comunidad; en pos de otros basados en la opulencia, ociosidad e individualidad, propias de una de las grandes culturas por ellos engullida: la de la Hélade. Y es que, por la época en que había tenido lugar tal engullimiento, la Hélade estaba lejos ya de sus también oriundos pilares comunitarios que tanto habían caracterizado a la polis, encontrándose dominada a nivel filosófico por unas corrientes que primaban los valores apuntados de individualismo, egotismo, hedonismo, etc. Tales corrientes eran el epicureismo y el estoicismo.

La empresa de Augusto, si bien tuvo un notable éxito a nivel político por cuanto comportaba también una racionalización de recursos, colonización, consolidación territorial, etc.; resultó ser un fracaso en la recuperación de esos oriundos valores y virtudes, entre otras cosas, porque la sociedad como tal, había tomado la costumbre de focalizar no sólo dichos valores y virtudes en su príncipe, sino también su fortuna, con lo cual, en cierto modo se veían librados del sudoroso cumplimiento de los mismos en beneficio de esos otros de carácter individualista y hedonista. Como resultado de ello Cochrane ve la reaparición de las convulsiones sociales acaecidas ahora en el siglo tercero, siendo su también momentánea solución la aplicación de más gobierno y control estatal articulada por Diocleciano.

Este es el momento que aprovecha Cochrane para introducir su «Renovación», nombre que hace gala no ya a la rehabilitación de los primitivos valores y virtudes, sino a la adopción de otros nuevos, acordes con una nueva moral, capaz de dinamizar y cohesionar otra vez al imperio. El introductor de los mismos será Constantino, el cual, como buen conocedor de la sociedad del momento, vio en el cristianismo el elemento principal para la revitalización del viejo orden; a la vez que, como buen y pragmático político que era, vio en los cristianos el soporte último y necesario para su acceso al «trono», dada la importancia e influencia que tenía ya su número y algunos de sus prosélitos; con lo que no hizo más que aprovecharlo.

Deja constancia Cochrane del cambio positivo introducido por Constantino, en la plasmación de las palabras de crítica al mundo y filosofía clásicas articuladas por Lactancio[10] en su *«De Officiis»*, donde declara la incapacidad del clasicismo de servir como aglutinante social al defender valores individualistas y egoístas (germen únicamente de perpetua desavenencia) frente a los altruistas, comunitarios y sociales que defiende la sabiduría procedente de la religión, capaces de crear una sociedad de ayuda mutua. Una crítica que extenderá también al imperialismo competitivo, por ser un factor destructor de la fraternidad entre los hombres y la

10 Idem, 194.

unidad de la raza humana. Abogando, como solución a esos defectos, por la familia como principal valor de la vida asociada, basada en la consanguinidad y los ideales comunes, en vez del orden político-económico imperante hasta el momento. Y apelando al verdadero significado del término «justicia», que para él no es otro que filantropía, amor al prójimo e igualdad; desvanecido en el orbe romano en favor de los «*honores, purpurae y fasces*».

Pero estos nuevos valores y virtudes introducidos por Constantino y llevados a su máxima combinación y simbiosis con el Estado por Teodosio, pretendían en última instancia utilizar la fe como un principio político más y en sustitución de la antigua funcionalidad del panteón pagano. Con lo cual, y según Cochrane, ello significaba que más que cristianizar la civilización lo que se pretendía era civilizar a la Iglesia, así como identificar a Dios con el mantenimiento de las instituciones. Cosa que, más que una confusión de ideas, se trata de un enmascaramiento más de un corazón profundamente pagano y un último, y desesperado intento, de conseguir un mundo nuevo sin sacrificar ningún elemento sustancial del antiguo. Aunque el resultado de tal finalidad fue totalmente el inverso, ya que la introducción del cristianismo como principio cohesivo, sirvió sólo para añadir un final y decisivo elemento a las fuerzas que pugnaban por disolver el orden romano y que simbólicamente se ejemplificó en el saco de Roma acaecido en el 410.

Así pues, todo este marco situacional, sirve a Cochrane para afirmar que la caída de Roma fue la caída de una idea, o del sistema de vida basado en un complejo de ideas al que cabe llamar clasicismo (un matiz con evidentes resonancias hegelianas[11]); y cuyas deficiencias, deberán llevar al sistema a su ruina. Un hecho que al ser percibido por los emperadores, procuraron renovación pactando con el cristianismo en aras a la vigorización del Estado, siendo la única diferencia entre ellos, el grado de asentimiento que estaban dispuestos a otorgar a las demandas cristianas. Cosa que no era más que una «política», un uso político de una nueva religión de estado, con vistas a un funcionalismo económico y social; y que a la larga, no sirvió sino para acelerar el colapso y fin del sistema, al pulverizar la ya debilitada fe en los ideales clásicos, perdiendo así todo su sentido tradicional. Un uso político del cristianismo que, en su calidad de «ingenuo», era aún incapaz de defenderse frente a semejante instrumentalismo y, todavía más, de plantar cara al mundo de Platón y de Cicerón.

4.2. El nuevo orden del cristianismo

Con la vana pretensión de revitalización del orden clásico por medio del cristianismo mostrada en el punto anterior, da comienzo Cochrane a la última de las tres grandes partes en que divide su obra, y que recibe el nombre de «Regeneración». En ella, deja de tener importancia, por cuanto ya no aparece, la referencia al hecho histórico como tal y como ejemplificación del orden sociopolítico del momento, para dedicarse única y exclusivamente a mostrar los principales puntos y tesis de la patrística precursora a Agustín, así como la primera filosofía cristiana articulada por éste en base a esos y a otros puntos conceptuales o filosóficos.

El objetivo de tal exposición, es mostrar que del orden clásico precedente y de la adopción de los valores y virtudes cristianos iniciados por Constantino, surge un nuevo orden que recoge

11 Y es que Hegel, representa la culminación del movimiento idealista, y que buscaba la explicación del mundo en las ideas, en la razón y en su interno desenvolvimiento. O en otras palabras, el mundo se intentaba pensar desde dentro. RABADE, S. y otros: *Hª de la Filosofía*, p. 264.

y supera los elementos positivos de los otros dos, en una síntesis integradora que tiene en el Credo Niceno la base fundamental de toda su estructura. Según este nuevo orden, el cosmos, el universo, el mundo, la realidad misma dejan de ser vistos como una contraposición entre dos mundos o concepciones, una ideal y otra material, unidas según las más diversas construcciones mentales. Pasando a ser concebidos como «creación» de Dios, de un sólo Dios que es y actúa como *«una sola* ***esencia****, cuya naturaleza se halla plenamente expresada en su* ***orden*** *y* ***actividad*** *(en lenguaje cristiano diría: como un Dios en tres personas, el Padre increado, el Hijo increado y el Espíritu Santo increado). Fórmula en la que la Primera Persona, Ser, es el principio creador, ignoto e incognoscible, salvo en cuanto se manifiesta en la Segunda y Tercera persona; la Segunda Persona, Principio de Inteligencia, se revela como el logos, ratio u orden del universo; mientras que la Tercera Persona, Espíritu, es el principio de movimiento en éste. Afirmar que esas personas o hipóstasis son increadas, es afirmar su existencia como principios, y como tales, no hay que confundir sus personas. Pero al mismo tiempo, como unidad substancial, tampoco admiten separación. Con lo cual, se ofrecen con carácter de Trinidad que puede ser descrita como la que ES invariablemente; invariablemente SABE; e invariablemente QUIERE»*[12].

Una concepción que más gráficamente, y según las diversas denominaciones con que aparece en la obra, puede verse en el Anexo II, y a cuya imagen y semejanza está hecho el hombre, tal y como también puede verse en susodicho Anexo. Un hombre que de tal guisa y «objetivamente», se encargó de descubrir Agustín por un procedimiento que él mismo calificó como «conocimiento infalible», por ser un conocimiento que uno experimenta en sí mismo y lejos de toda mediación sensual o imaginativa. Un conocimiento que, de tal forma, eleva a la categoría de «substancial»: *«Está fuera de duda que existo, y que conozco y amo esa existencia. En esas verdades no hace mella alguna la argumentación de los académicos: ¿qué más da que uno se equivoque? Porque si me equivoco, existo. El que no existe, no sabría equivocarse. Así, si estoy equivocado, ese mismo hecho destaca mi ser. Porque si, pues, cuando estoy equivocado, existo, ¿cómo podré equivocarme en cuanto mi existencia, dado que existo si estoy equivocado? De modo que si debo existir para equivocarme, aun si anduviere equivocado, está fuera de duda que no puedo engañarme en esto, que me conozco como conociente. Porque si sé que existo, también sé esto: que sé. Y a estas dos notas, puesto que las amo, añado el amor, como tercera nota de igual valor a las dos ya conocidas»*[13].

Además, en el seno de este nuevo orden, la finalidad de los valores y virtudes cristianos no será ya la consolidación y triunfo de la civilización sobre la barbarie, sino la consolidación y triunfo de la verdad sobre el error. Una lucha que Agustín concibe como la de dos comunidades o sociedades, la de Dios y la secular, movidas por diferentes «deseos», ya que, mientras lo que anima a la sociedad secular es el amor de sí mismo hasta llegar al desprecio de Dios; lo que anima a la sociedad divina es el amor de Dios hasta llegar al desprecio de sí mismo. Aquélla se enorgullece de sí misma; mientras que la otra en el Señor; aquélla busca la gloria de los hombres; ésta cuenta como su mayor gloria su conciencia de Dios. Deseos todos que pueden ser llamados respectivamente codicia y amor.

Así considerada, la historia para el cristiano, y al igual que para el clasicismo, aparece como «conflicto de opuestos», pero los elementos de oposición no resultan los que el clasicismo había

---

12 COCHRANE, C.N.: *Cristianismo y...*; p. 399.

13 Idem, p. 394.

imaginado. Sino que la historia es la memoria de una lucha, no para la realización de valores materiales o ideales, sino para la materialización, incorporación y registro en la conciencia de los **valores reales**, los valores de verdad, belleza y bondad; es decir, Dios mismo.

Pero donde tal vez se observe mejor la síntesis que supone el nuevo orden con respecto a los dos anteriores, es en la noción de Estado o comunidad organizada que posee y defiende San Agustín[14]. Una noción donde defiende los logros del clasicismo, al considerar que, por vicioso o defectuoso que en principio pareciera, el esfuerzo secular de la humanidad no había sido en vano. Siendo su único problema, la aceptación de un principio o *arché* deficiente que, una vez revisado y suplantado adecuadamente, supondría a sus compatriotas el cumplimiento de la promesa romana, es decir, la pervivencia milenaria de su civilización. Aunque tal aceptación estaba cargada de matices. Uno de ellos era ver al Estado no ya como forma final de la comunidad, sino meramente como instrumento regulador de las relaciones del hombre exterior. Pero solamente eso, ya que el papel del Estado, al ser puramente formal, consideraba que podía «reconstruir» o «renovar» pero no «regenerar»; como era su pretensión. Así que, admitir como final cualquier tipo de dualismo entre el «hombre moral» y la «sociedad inmoral», suponía, según su punto de vista, la negación de la promesa de Cristo que textualmente dice: «*mi reinado no es DEL mundo, sino que mi reinado no es de ESTE mundo*»; subvirtiendo con ello el fundamento de la esperanza cristiana.

Así que la solución por él concebida iba más allá y pretendía la «integración» de sus dos nociones de sociedad, de la «*Civitas Terrena*» y la «*Civitas Dei*», en una nueva visión de ésta basada en la unidad de fe y el vínculo de la concordia, en una unidad absoluta que así constituida suponía «un cuerpo en Cristo». Siendo al mismo tiempo universal, aunque en un sentido en el que no pudo soñar ni siquiera el Imperio Romano: potencialmente tan amplia e inclusiva como la misma raza humana. Una noción que, lejos de hacer violencia a la personalidad humana, existía para promover su más pleno desarrollo posible. Por ello, y a tal efecto, no era totalitaria, ni comunista ni fascista; sino profundamente democrática, y ello por varias razones. La primera, porque reclutaba sus ciudadanos en todas las razas y todas las culturas. La segunda, porque imponía a todos por igual las mismas obligaciones y deberes: aquellos que prescribe la Ley del Amor. Y la tercera, porque al asumir que todos los hombres eran pecadores, rechazaba las pretensiones del superhombre salvador, terrena providencia a cuya virtud y fortuna era invitada la humanidad a confiar su destino. Razones todas ellas por las que la sociedad cristiana se tenía por una «sociedad perfecta», en la que, en vez de la apariencia de paz garantizada por el secularismo, incluía la sustancia de una paz en que aparece la más colmada medida de orden y concordia posibles en los seres humanos, la paz de una asociación cuyos miembros «gozan a Dios, y en Dios se gozan uno a otro». Y a esta paz se obligaban en un nuevo juramento o sacramento, concebido, no como entrega parecida a la del ciudadano del mundo, que cedía su voluntad para que se la custodiase el soberano, sino como pacto de emancipación de la temporalidad, que juntamente concertaban hombres que en ello se profesaban ajenos al secularismo. Era un pacto que no sujetaba a la divinidad del César, sino que salvaba de ella, lo que místicamente se proclama mediante el bautismo en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo.

Todo ello suponía al mismo tiempo, un voto de firme oposición a cuanto negase o rechazase las demandas del Evangelio, cosa que viene a confirmar en el ámbito cristiano, y al igual que

14 Idem, pp. 375-376.

sucediera en el pagano, la importancia y trascendencia de la relación filosofía-historia, pensamiento-acción, introducido por Cochrane y apuntado al principio de este punto, dado el condicionamiento que el primero impone a la acción. Es por ello por lo que, la peculiar articulación del pensamiento cristiano formulado por Agustín, otorga una nueva funcionalidad a la «acción» humana propiamente dicha, distinguible de su homónima pagana en varios puntos y características, siendo los más importantes: la desvinculación de la aleatoriedad incontrolada de la «fortuna», en beneficio del libre albedrío de la voluntad humana; y su condición natural e intrínseca a todos y cada uno de los «cuerpos» de la naturaleza, como consecuencia de su semejanza creativa a Dios.

Con este nuevo orden, en el que vienen integrados y superados los parámetros de los dos anteriores, Cochrane da por terminada su pretensión de demostración de la evolución que sufre el pensamiento y acción humanos en el tránsito del clasicismo al cristianismo. No obstante, ésta es una consideración de cosecha propia, ya que lleva a tal extremo su pretensión de *«dejar hablar a los protagonistas de uno y otro lado»*, que da la sensación de dejar inconclusa su obra.

5. ANÁLISIS COMPARATIVO DE ALGUNOS TÉRMINOS QUE SUFREN UN CAMBIO CONCEPTUAL EN EL TRÁNSITO DEL CLASICISMO AL CRISTIANISMO: (Anexo III)

No cabe duda que de esta densa obra de Cochrane otros lectores verán y sacarán otro u otros elementos vertebradores de la misma susceptible/s de catalizar su contenido. Yo, en cambio, me he centrado sólo en éste por considerarlo lo suficientemente integrador y comprehensivo de todo lo apuntado y sugerido por el autor. No obstante, y dado a que la obra es muy prolífica y rica en la plasmación de contrastes entre las dos épocas tratadas, he llevado a cabo una recopilación de aquellos términos en los que se ve claramente la metamorfosis operada en los mismos en el tránsito de los dos mundos, y que, sin duda, determina y ejemplifica las diferentes formas de ver, aprehender, pensar, actuar, etc. del hombre de la época.

APOTEOSIS

Como tal, se significaba en el clasicismo al proceso por el cual el hombre de cualidades sobresalientes inherentes a su «virtud», y rodeado de un halo de suerte sobrenatural relativa a la «fortuna», se elevaba a la categoría de un dios. Un proceso en el que, según Dodds[15], tenía un papel importante la peculiar significación del término *«theos»*, dado a que no tenía las mismas resonancias de temor y lejanía que para nosotros entraña la palabra Dios. Ya que, en la tradición popular griega, un dios se diferenciaba de un hombre ante todo por el hecho de estar exento de la muerte y por los poderes sobrenaturales que ello le confería. De ahí la frase, según él tantas veces repetida, de que *«el hombre es un dios mortal, y un dios es un hombre inmortal»*. Todo lo cual, le lleva a considerar la posibilidad de tomar erróneamente por un dios a un hombre, con tal de que éste hiciera alguna demostración de poderes sobrenaturales. No obstante, y salvando las distancias, es éste un proceso que sigue en vigor en nuestros días, tal y como puede constatarse en un reciente artículo de un semanario[16], referido a un personaje tan actual como Maradona.

15 DODDS, E.R.: *Paganos y cristianos en una época de angustia*; Ediciones Cristiandad, Madrid 1975. p. 104.
16 CARLIN, J. «*La locura del rey Maradona*»; El País Semanal, número 1223 de 5 de Marzo de 2000.

En el cristianismo, en cambio, esta concepción sufre un vuelco radical, ya que esa discriminadora divinización del superhombre clásico, deja paso a una divinización para todos y cada uno de los hombres y según las sólidas bases de las promesas consignadas por San Pedro y San Juan en las Escrituras: *«...para que seáis partícipes de la naturaleza divina...»; «...y a cuantos le recibieron, dio autoridad para hacerse hijos de Dios»*[17]. La única condición necesaria a tal efecto era la creencia en Cristo.

ARCHÉ O PRINCIPIO

Este es uno de los puntos básicos en los que se apoya la dialéctica cristiana en su contraposición con la clásica, y en su estudio, muestra Cochrane la metamorfosis de los «primeros principios» en el seno de ambas filosofías. Y es que, para el clasicismo, estos principios de los que se derivaba la existencia misma, no eran otros que ciertos elementos constitutivos de la naturaleza (fuego, aire, agua, tierra, átomos, etc.), individualizadamente o en conjunto; o bien una serie de ideas de las que se derivaba, a modo de copia imperfecta, el mundo real propiamente dicho. Cosa que daba lugar a una polarización conceptual de los mismos en dos corrientes de pensamiento que se mantendrán durante toda la etapa clásica: materialistas e idealistas[18].

El cristianismo verá en tal concepción, el origen de todas las deficiencias, vicios y errores del mundo grecorromano, considerándolo pues un punto de partida defectuoso. Problema que se solucionaba aceptando el trinitarismo como tal punto de partida, como materia de directa e inmediata aprehensión, reconocible únicamente por su funcionamiento y poder. Una concepción que, lejos de favorecer el oscurantismo, buscaba ser conjetura de toda inteligibilidad en aras de la liberación, no sólo espiritual y moral, sino también intelectual. Además, procuraba sustento a la *Romanitas* misma, es decir, a todo ese cúmulo de peculiaridades culturales que caracterizaban a la civilización clásica como tal y en contraposición a la barbarie, otorgándole una nueva revitalización en sus pretensiones milenaristas. Así, por ejemplo dirá Agustín:

> *«Acá reside la seguridad de un admirable Estado; porque jamás podrá una sociedad ser idealmente fundada ni mantenida como no sea sobre el asiento y por el vínculo de la fe y de la fuerte concordia, en que es objeto de amor el bien universal, que en su más alto y verdadero carácter es Dios mismo, y en que los hombres se aman uno a otro con entera sinceridad hacia Él, y el venero de su amor recíproco es el amor de Aquel a cuyos ojos el espíritu de su amor no podrá ser celado»*[19].

BIEN

En el clasicismo, para la satisfacción del bien definitivo se ofrecían dos posibilidades generales[20]. La primera consistía en la vida de pensamiento, y es ejemplificada por Cochrane en

---

17 COCHRANE, C.N.: *Cristianismo...*, pp. 362-363.
18 Idem, pp. 166-167.
19 Citado por Cochrane, pp. 375-376.
20 Idem, p. 242.

la persona de Sófocles, el cual, en su famoso coro de su Antígona, había proclamado la conquista de la naturaleza por la «mente versátil del hombre», es decir, la conquista de todo cuanto hay en la naturaleza excepto la muerte. La segunda venía representada por la vida de acción, siendo su ejemplificación Virgilio, autor que buscó los diferentes modos de explicarla y justificarla, a la vez que descubrió la compensación de la misma en el bien y en la eternidad del conjunto. Toda una articulación que ofreció a sus compatriotas como motivación para trabajar y morir, reservando un cielo de apoteosis individual a los espíritus excepcionales que pudiesen ser definidos como salvadores del Estado.

Los cristianos, en cambio, rompieron con estas interpretaciones al afirmar que para el hombre el bien es la vida eterna, consistente en el conocimiento y amor de Dios como principio del propio ser. Un bien que además, y en contraposición al carácter colectivo o corporativo de éste en el clasicismo, era estrictamente personal e individual, ya que se basaba y era objeto de su inmediata experiencia. De ese conocimiento infalible de la propia existencia, saber y amor, dependiente y derivado de la existencia, saber y amor divinos.

CIENCIA Y SABIDURÍA

Para el clasicismo la ciencia era el conocimiento basado en razones, en causas, y totalmente contrapuesto al de otras formas inferiores de conocimiento, tales como la sensación y la experiencia. Su objetivo era, por tanto, lo universal y necesario, y su ideal la pura razón operando *in vacuo*. Un ideal de conocimiento que es imposible y absurdo, ya que, como Agustín[21] insiste en afirmar, no puede haber conocimiento sin sentimiento, ni sentimiento sin conocimiento.

Por tanto, para el cristianismo[22], la mayor parte de lo que el clasicismo llama ciencia, jamás alcanza el nivel de verdad universal, sino que posee el carácter de verdad experimental, esto es, de verdad hincada en generalizaciones de la experiencia. Es por ello incapaz de satisfacer el apetito de felicidad, al cual aspira el hombre por las propias condiciones de su ser. Por ello se muestra dependiente de la sabiduría, fuente de valores a cuya sola luz cabe conseguir el bien soberano. Una sabiduría que es considerada por Agustín como aprehensión intelectual de lo eterno, (frente a la aprehensión racional de lo temporal, que es la obra de la ciencia), así como función de la razón, visto el servicio que rinde y siendo la más exaltada de las funciones de tal naturaleza, al procurar nada menos, que la aprehensión del principio creador, del que depende la pura posibilidad de razonar.

Esta sabiduría cristiana, es independiente de la ciencia y suple además las deficiencias de ésta, con el suministro de una nueva visión del cosmos y del lugar que el hombre ocupa en él. Una visión que, lejos de antropomorfismos, coloca al hombre y a su universo juntos, como expresión de una actividad benéfica: la actividad del principio creador y motor; o dicho de otro modo, como criatura cuyo origen, naturaleza y destino se encuentran determinados por la voluntad de Dios.

---

21 Idem, p. 492.
22 Idem, p. 403 y 423.

ESTADO

Centrándonos en Roma, y de la importancia que tenía la «propiedad» (*res privata*) para el romano, basa Cochrane el origen del Estado como «*res pública*» y en contraposición a ella. De esta forma, define la república como «lo que pertenece al pueblo», siendo entendido éste como sociedad organizada sobre la base de derechos convenidos e intereses comunes. Derechos e intereses comunes que se articulaban para procurar una vida mejor y más feliz, y que, en una sociedad cuya base económica principal era la agricultura, pasaba por asegurar y defender la propiedad, la «*res privata*». Una función que con el paso del tiempo y con el incremento de su capacidad poblacional y territorial se fue desarrollando hasta límites insospechados. Esta misma obra de Cochrane, muestra la evolución a que se somete el Estado tras cada período de crisis: de monarquía a república y de ésta a imperio; aumento del gobierno o control gubernamental en ámbitos y competencias; etc. El Estado era en definitiva, y para el clasicismo, un fin en sí mismo, la culminación y signo distintivo de la civilización frente a la barbarie. No obstante, el proceso evolutivo a que fue sometido le llevó a degenerar los ideales sobre los cuales se había formado, llegando así con Diocleciano a albergar tal transformación que en vez de servir al ciudadano, el Estado existía para ser servido por aquél[23]. Deviniendo una gran máquina de opresión y regulación, en su agonizante pretensión de evitar el colapso.

Con el advenimiento del cristianismo y su incorporación a una situación cada vez más privilegiada en el seno del Estado, la conceptualización de éste como fin de la civilización, va pasando poco a poco a un segundo plano. En algunos casos, como el de Lactancio[24], la existencia y pervivencia de éste sólo ha de verse como transitoria y en tanto en cuanto persistan vicio e ignorancia. Con lo cual, la *Romanitas*, únicamente hallará justificación en la medida en que sirva a las demandas de la *Humanitas*, cuyos principios, una vez vayan ganando aceptación, conllevarán la paulatina desaparición del Estado en pos de una sociedad sin coerción y sin clases, gobernada únicamente por la ley del amor.

En otros casos, no tan drásticos como éste, el Estado será visto como la culminación de un proceso útil y necesario, pero no suficiente, como será el caso de Agustín. Un proceso que dejaba de ser visto como la finalidad última de toda forma de asociación humana, para devenir en mero instrumento regulador de las relaciones del hombre exterior, con una utilidad meramente formal, susceptible únicamente de reconstruir o renovar al hombre y a la sociedad. Una funcionalidad limitada e incompleta para Agustín, que aspiraba a un tipo de comunidad de carácter universal, un cuerpo en Cristo, de carácter substancial y susceptible de regenerar definitiva y finalmente al hombre y la sociedad clásicas[25].

ÉTICA

Una parte importante de la obra de Cochrane versa sobre la moral, concretamente sobre la degradación que sufre ésta tras la política imperialista seguida por la república, y que pone en contacto al romano con una gran cantidad de riquezas y corrientes filosóficas de tipo individualista, egotista y hedonista. Cuyo resultado será la pérdida de aquellas actitudes comunitarias y

23 Idem, p. 302.
24 Idem, p. 196.
25 Idem, p. 494.

cohesivas propias de los primeros tiempos, en pos del vicio y la corrupción. En sí, todas esas pautas de conducta moral respondían a una finalidad meramente estructural y social más que religiosa, donde la única misión del individuo era ajustarse a las demandas que el orden social preestablecido exigiera. Así que, como dice Ambrosio de Milán, *«El resorte de la conducta y motivo del deber, se hallaba en la propia realización o el ajuste a las demandas sociales»*[26].

Frente a esta función «formal» de la moralidad en el clasicismo, el cristianismo propone una moral de carácter substancial, basada en la «ley del amor», y por tanto, eminentemente religiosa. Siendo ofrecida como doctrina de salvación al individuo y, a través de éste, a un mundo hecho podredumbre y desintegración. Dicha «ley del amor», en palabras de Agustín comprende: «*todas las discusiones y escritos de todos los filósofos, y todas las leyes de todos los Estados. Y formulada en dos preceptos de los que penden, según las palabras de Cristo, toda la ley y los profetas: Amarás al Señor tu Dios con todo tu corazón, con toda tu alma y con toda tu mente, y a tu prójimo como a ti mismo». «Ésta es vuestra física, vuestra ética, aquí vuestra lógica; aquí también la salvación para el Estado que merezca alabanza»*[27].

FE Y RAZÓN

Un punto éste también importante en la presente obra y uno de los pilares de la filosofía agustiniana, cuya concepción, en el sentido de la mutua compatibilidad, concertó no pocas críticas, no sólo por parte pagana, sino también en el seno de los diferentes credos cristianos. Por parte pagana[28], la mutua incompatibilidad venía de la concepción y significación misma de ambos términos, según la cual, no se trataba más que un conflicto entre la ciencia y la superstición, en que el ciego recibimiento de una fe ajena, increíble, era propuesto como alternativa al secular esfuerzo de la *Romanitas*, y que no era otro que descubrir en la naturaleza y la razón, una regla para la guía de la vida humana. Visto así, el cristianismo asumía el carácter de una religión de escape, que pretendía, en un mundo creado por la propia imaginación, refugio contra las severas exigencias del orden natural. Tenía para ellos la fe más de opinión, con la carga subjetiva que ello conlleva, que de conocimiento «objetivo», como es el caso de la razón. Y es que, una de las características precisamente de la razón clásica, era su tendencia a la consecución del ideal de objetividad, a través del descubrimiento de una técnica o de una dialéctica de la trascendencia.

Por parte cristiana en cambio, las opiniones al respecto presentan una cierta evolución que va de la cerrazón total a la razón por parte de Tertuliano, a una profunda aceptación, integración e interdependencia entre ambas por parte de Agustín. Con respecto al primero, cita Cochrane algunos pasajes de su obra de los cuales se deduce su conclusión: *«No saber nada contra la norma de fe, es saberlo todo»*. Pasajes que nos dicen lo siguiente: «*¿Qué tiene que ver Atenas con Jerusalén, la Academia con la Iglesia?...No necesitamos curiosidad desde Jesucristo, ni de averiguación después del evangelio. ¿Qué sentido tiene ese prurito de especulación ociosa? ¿Qué probará esa inútil afectación de una curiosidad descontentadiza, a pesar de la fuerte confianza de sus asertos? Fue altamente adecuado que Tales, mientras sus ojos vagaban por los cielos en su observación astronómica, diese de bruces en un pozo. Ese contratiempo puede*

26 Idem, p. 365.
27 Idem, p. 493.
28 Idem, p. 392.

servir de lo mejor para ilustrar el destino de quienes se ocupan de las estupideces de la filosofía. ¿Qué hay de común entre el filósofo y el cristiano, el alumno de la Hélade y el alumno del Cielo, el que trabaja por su reputación y el que lo hace para salvarse, el que fabrica palabras y el que fabrica hechos, el que erige y el que destruye, el metedor de errores y el artífice de la verdad, el que roba la verdad y el que la custodia?[29] Como puede verse, toda una muestra de hostilidad hacia la razón y la filosofía que le llevará además a afirmar la doctrina de la encarnación del modo más provocativo. Dice así: *«El Hijo de Dios nació: por vergonzoso que ello sea, no me avergüenza; el Hijo de Dios murió, es creíble por la misma razón de la sandez de ello; y, habiendo sido enterrado, se levantó de nuevo: es cierto porque es imposible»*[30].

Por su parte Agustín[31], no adoptó con respecto a la razón un tipo de posicionamiento tan radical como el de Tertuliano. El suyo, como híbrido que era de la tradición filosófica clásica y el dogma surgido del Concilio de Nicea, adoptaba un posicionamiento más integrador y coherente que el de su predecesor. Para empezar, consideraba que la razón en el hombre era una peculiaridad típicamente humana, una dotación divina por estar hecho el hombre a imagen y semejanza de Dios, aunque insuficiente para alcanzar por sí sola la verdad. Por ello necesitaba de un complemento, de una garantía de fiabilidad, en la elaboración de sus construcciones mentales. Tal garantía se la dio la fe, es decir, la creencia de que todas las conclusiones a las que llegaba la mente humana eran fruto de una iluminación, de una revelación divina. O en otras palabras, tenían su origen en Dios mismo. Así, para Agustín, la creencia precedía al saber, aunque ello no significaba que supliera a éste, ya que la fe no la consideraba como entendimiento, sino sólo como el camino que a él lleva: *«La fe es el peldaño de la intelección, y la inteligencia es la recompensa de la fe»*[32]. Por tanto, es el entendimiento el que abre las puertas de la sabiduría, que no es otra cosa que la posesión de la verdad. En tal sentido, apunta José Antonio García-Junceda[33] que el entender lo que creemos nos hace contemplar la verdad, porque lo que creemos, es Dios, y éste es la verdad. Por lo que, penetrando en su comprensión, nos acercamos a Él. O como gráficamente dice San Agustín en uno de sus sermones: *«...entiende para creer, cree para entender. En pocas palabras os voy a decir cómo hemos de comprender esto sin controversia alguna: entiende para creer mi palabra, cree para entender la palabra de Dios»*[34].

Se puede afirmar, por tanto, que San Agustín abogaba por una combinación entre fe y razón, entre religión y filosofía, como medio para alcanzar la verdad. Una verdad que es el germen de toda felicidad humana, y que para él, no es otra cosa que Dios mismo.

FELICIDAD

Para el clasicismo[35], la felicidad estaba fundamentada casi exclusivamente en la satisfacción de la parte orgánica o natural del hombre, cosa que llevaba a su máxima expresión con la

---

29 Idem, pp. 222-223.
30 Idem, pp. 223.
31 Idem, pp. 390-392.
32 GARCÍA-JUNCEDA, J.A.: *La cultura cristiana y San Agustín*; Editorial Cincel, Madrid 1987. p. 115.
33 Idem, p. 116.
34 Idem, p. 117.
35 COCHRANE, C.N.: *Cristianismo...*, p. 247.

civilización, es decir, con el triunfo del orden frente a la barbarie y la vida desordenada. Un orden alcanzable mediante la seguridad y la autonomía, es decir, mediante el dominio del medio ambiente o monopolización del poder físico y económico. Se podría decir pues, que el punto de vista clásico con respecto a la felicidad, es de tipo meramente orgánico, por cuanto de la disposición ordenada de las partes del cuerpo, deriva la cesación del deseo.

El punto de vista cristiano, por boca de Agustín[36], también encuentra la felicidad en el orden, siendo su negación confusión y desdicha. Pero al considerar al hombre como alma encarnada, el verdadero orden humano deberá ser a la vez orgánico y espiritual, esto es, vida ordenada y salvación del ser viviente. Cosa que comporta la creencia en la vida eterna, consistente en el conocimiento y amor de Dios como principio del propio ser. Es decir, será el considerarse uno a sí mismo como «creado», con lo que su conciencia del «yo», se ve para siempre dependiente de un incondicionado e inagotable venero de Esencia, Sabiduría y Poder, a cuya imagen está formado.

HISTORIA

A lo largo de la presente obra, el papel y la significación de la historia es parte fundamental de la misma, por cuanto sirve a Cochrane para exponer la evolución del pensamiento y acción del hombre clásico al cristiano. No es por ello extraño, que exponga las diversas conceptualizaciones de la misma desde sus orígenes como poema hasta la época de San Agustín. Así, tenemos que para el ámbito eminentemente clásico, la historia comienza a tener significación como poesía, siendo su máximo representante Homero[37], el cual, plasma al hombre enfrentado a un misterioso universo que su imaginación alborotada puebla de fuerzas demoníacas, a las que pretende reducir en una especie de orden. Una empresa que, de su poder para vencer los obstáculos que se le presentan, dependerá su suerte o su destino y la posibilidad de alcanzar el ideal heroico. Una construcción cuyos elementos integrantes sacaba Homero de la vida corriente, presentándolos en forma de cuento referido para entretenimiento de los oyentes, a la vez que servía de relato plausible o convincente de los hechos, según los ven el poeta y su auditorio.

En un escalón más avanzado se encuentra Heráclito[38], según el cual, el logos o sabiduría que gobierna todas las cosas es eterno, universal e independiente de las convenciones humanas. Es lo que él llama «justicia natural», y que le sirve para desacreditar la obra de poetas teológicos al modo de Homero, cuya imaginación, llena el universo de dioses antropomórficos que intervienen en los asuntos humanos. El esfuerzo de su obra, será pues averiguar cómo funciona esa ley de la justicia natural, cuyo proceso viene determinado tanto para él como para el resto de precursores de la tradición jónica, por la «materia» de la naturaleza. En ésta distingue cuatro elementos constituyentes (fuego, aire, agua, tierra) destinados a seguir una senda hacia arriba y hacia abajo (esto es, el movimiento en el tiempo y en el espacio) según una ley por la cual, la muerte de uno se convierte en la vida de otro. De forma que, el cosmos, se revela increado y perpetuo flujo, compuesto por la unión, armonía y equilibrio de distintos elementos, que originan contraposiciones como día y noche, alto y bajo, etc. La armonía a que dan lugar es el resultado del conflicto; base por la que llegan a la conclusión de que «todo es engendrado por la

36 Idem, p. 472.
37 Idem, pp. 408-409.
38 Idem, p. 446.

lucha». Infiriendo de aquí, que «lucha es justicia», y de entre ella, el ejercicio guerrero es padre y rey de todos.

A la luz de estos principios de Heráclito, Heródoto[39] representa un escalón más avanzado y tendente también a la superación del relato o crónica, común y usual hasta el momento. El logos de su obra será la investigación, y por tanto, la adopción del punto de vista filosófico en detrimento del poético. Siendo su propósito, el de abarcar el estudio de los hechos, de los valores y de sus causas; suscitando a tal efecto problemas de antropología, etnología, sociología, política, costumbres, y un largo etcétera capaz de ofrecer un vívido panorama del pensamiento y acción de su época. Su objeto consiste, pues, en asentar los elementos de una cosmología, a cuya luz quepa esclarecer el choque entre Persia y la Hélade; estudiando para ello las causas, el arché o principium, de la acción y reacción en la naturaleza del hombre. Así, su cosmos será espacial, temporal y material; engendrador de sus propias fuerzas motivadoras, cuyo flujo y reflujo tiene lugar según una ley que obra mecánicamente para mantener un equilibrio natural. Esta ley, que puede ser llamada de compensación, constituye para Heródoto el verdadero logos o explicación del movimiento cósmico. Ley o norma a la que todos los procesos físicos se hallan finalmente sujetos, y su tendencia es la de restringir o frenar el crecimiento de las cosas que se inclinen a sobrepasar la norma. Un cosmos, pues, que puede ser explicado como la materia en movimiento. Un movimiento oscilante que también integra al hombre en un proceso cuyo recorrido y duración no será más que el recorrido y duración emprendido en sentido contrario, a modo de péndulo, y en un eterno juego de compensaciones y contraprestaciones. El papel, pues, del hombre en el proceso histórico, no es más que el de un espectador pasivo que carece de poder para influir en el curso de los acontecimientos.

Subsiguientes empeños de la historiografía clásica, pueden ser considerados intentos de escapar a las conclusiones a que llegó Heródoto; el más destacado de los cuales, según nuestro autor, fue Tucídides[40]. Éste, propone la historia como búsqueda de la verdad en base a unas líneas positivas y metodológicas específicas: investigación sobre la conducta de los hombres, ya sea individual o colectivamente, procurando un cuerpo de útiles generalizaciones a partir de una «pluralidad de causas», al menos dobles, y que cabe denominar como «hombres por circunstancias». Ello presuponía considerar al hombre como organismo susceptible de génesis y destrucción, y sometido a alteraciones; y reconocer también que posee una capacidad real, aunque limitada, para el pensamiento y la actividad creadora. De esta forma la vida, se presenta como lucha continua e interminable, ya que el hombre, como causa, debe siempre hacer frente a las circunstancias o al medio ambiente. Un medio ambiente que en parte es físico, y en parte psíquico y moral. Así, el movimiento de la vida humana consiste en hacer y padecer, en responder a estímulos que procura entender y gobernar. Y ya que lo más probable es que los hombres respondan de forma parecida a estímulos también parecidos, surgirán uniformidades o secuencias de conducta igualmente discernibles en individuos y en grupos. Por ello, la sociedad organizada, se mostrará como sostenido empeño de asegurar por métodos políticos los cimientos económicos y morales de la felicidad humana. Pero, en calidad de tal, está expuesta en cualquier tiempo a sacudidas que tal vez le hagan perder el equilibrio. Y, sean cuales fueren sus últimas repercusiones psicológicas, es digno de atención que, en general, esas sacudidas procedan del exterior. Pone en tal caso, el ejemplo de la peste en Atenas. Un suceso que permaneció

---

39 Idem, pp. 441-454

40 Idem, pp. 455-459.

fuera del alcance de la razón y el cálculo, materia de pura contingencia, suerte o azar. Y cuyo resultado fue hacer añicos las convenciones del orden público, a la vez que el temor a los dioses y el respeto de la ley perdieron su poder de frenar.

Desde este punto de vista, dirá Cochrane que la investigación de Tucídides muestra un carácter apenas menos desconcertante que el de Heródoto. Porque la historia que deberá contarnos, versará sobre la humana razón vencida y aplastada por las fuerzas de la irracionalidad. Pero si lo incalculable interviene en los negocios humanos para destruir, también sirve para crear. Al menos ese fue el parecer de Polibio[41], el cual identificó tal concepto con el de providencia, tratándolo como un eslabón perdido en una cadena de causación, susceptible de ser invocado cuando las explicaciones naturales fallaran. Una providencia que adoptará el nombre de «fortuna», y de cuya adoración seguirá la adoración de los agraciados con ella. Concepción que penetraría en el orbe romano y acompañaría a la Ciudad Eterna y a los césares hasta el advenimiento del cristianismo. Tal y como, un erudito romano de la talla de Cicerón, se encargó de dejar constancia en tal sentido, definiendo la historia como: *«una especie de poema en prosa, cuyo objeto es deleitar al lector excitando las emociones trágicas, sobre todo agudamente estimuladas por un animado relato de circunstancias mudables y de vicisitudes de la fortuna humana»*[42].

Tras estas nociones, dice Cochrane que acecha el sentido de que el ritmo de la historia humana depende de fuerzas que, amigas u hostiles, son de todas formas extrañas a la humanidad. Unas fuerzas que la antigüedad creyó ver como tortuosas o curvas, representándolas en tal sentido, como sendero que sube o baja o como rueda y que recibe el nombre de «teoría de los ciclos». Según ésta, el clasicismo, dejando de lado el carácter y significación únicos de cada evento histórico, tenía la creencia de una interminable reiteración de situaciones «típicas». Una visión que para Agustín[43], está basada en la incapacidad de la inteligencia científica para recibir la noción de «infinito» y a su consiguiente insistencia en el cierre del círculo. Cosa que es consecuencia a su vez, del funcionamiento mismo de la razón humana, dada su disposición a rechazar aquello que le es de imposible asimilación.

Además, para los cristianos, la teoría de los ciclos negaba el mensaje cristiano para la salvación de los hombres representado en la noción del *«saeculum»*, considerado, desde su principio hasta su fin, como continuo y progresivo descelamiento del principio creador y motor. Según esto, y para Agustín, la historia no consiste en una serie de patrones repetidos sino que marca un avance efectivo, aunque vacilante, hacia una meta final, que como tal, tiene principio, medio y fin. La suya es pues, una historia fundamentada en la Biblia, en la que sólo en Dios y en su plan de salvación, se hace comprensible el drama de la historia en su desarrollo único. Por ello, para él, la historia es profecía, esto es, su verdadera significación se halla no en el pasado ni en el presente, sino en el futuro, en la vida del mundo venidero. Un mundo que él constata y demuestra con la siguiente argumentación: *«La venida de Cristo a la carne, junto con todas las magníficas obras cumplidas en él y realizadas en su nombre, el arrepentimiento de los hombres y el nuevo sesgo de sus voluntades hacia Dios, la remisión de los pecados, ..., la resurrección de los muertos, la eterna supremacía de la glorísima sociedad de Dios y su goce eterno de la visión divina; todos esos acontecimientos fueron predichos y prometidos en las Escrituras; y*

41 Idem, p. 460.
42 Idem, p. 152.
43 Idem, pp. 469-470.

tan gran copia de estas predicciones aparecen cumplidas, que nos asiste el derecho, por propio espíritu de devoción, de anticipar el cumplimiento de las restantes»[44].

ORDEN Y MOVIMIENTO

El concierto entre ambos términos era uno de los problemas principales del clasicismo, y así nos lo hace ver Cochrane a lo largo de toda su obra. Y es que, el hombre clásico no concebía más que el principio del orden. Un orden que sólo abarcaba la lógica de lo objetivo, material y corpóreo; dejando lo contingente, el cambio, el movimiento y todo aquello que escapaba a la lógica objetiva, en manos de dioses, demiurgos, hado, suerte o circunstancias, en una palabra, en lo que denominaban fortuna. Dice además Cochrane, que esta forma de ver el mundo fue una de las causas de la decadencia y ruina imperial, porque al actuar única y exclusivamente en la construcción de un mundo estático, en el que los cambios y el devenir quedaban fuera de toda previsión y considerados como perniciosos, no articuló los medios necesarios para adaptarse a esos cambios, sino que los ignoró en favor de la reconstrucción del viejo orden. Todo lo cual, era también consecuencia de su particular visión del tiempo y la historia como cíclicos, como repetición de los mismos «tipos» humanos y de las mismas situaciones una y otra vez.

Para el cristiano, en cambio, tal concepción era distinta. En primer lugar por la introducción «Evangélica» de la noción del «milenio», la culminación del cual era el fin de los tiempos, el Apocalipsis y posterior juicio final. Con lo que se introducía una visión lineal del tiempo y de la historia, una visión de «progreso», con un principio o pasado, un presente o intermedio, y un final o futuro. Y en segundo lugar, porque al ver al hombre como reflejo de Dios, y por tanto, trino como Él, hacía del orden y del movimiento una condición intrínseca y propia de la naturaleza humana. La explicación que a tal proceso da Agustín es harto compleja, y groso modo viene a decir, que la percepción espacio-temporal (elementos componentes del movimiento) es relativa y propia de cada individuo, conformando una «ley» particular e interior que lo activa y distingue del resto de individuos: *«somos lo que somos por la ley interior de nuestro ser»*[45]. El funcionamiento de dicha ley está basado en la interacción e interrelación de un sustrato esencial (derivado del Padre), de un orden o logos (derivado del Hijo) y de un movimiento específico a cada ser (derivado del Espíritu Santo). Toda una articulación que libra al hombre de la contingencia de la «fortuna», al iluminar la oscuridad que este término venía a denominar en la razón, y en la que tiene también cabida la naturaleza en su conjunto al moverse según este principio intrínseco y particularista. Siendo precisamente con el movimiento, con la actividad incesante, como se crea y mantiene la naturaleza de cada ser, y lo que permite, como dice Agustín, *«que las hormigas no produzcan elefantes»*[46].

PERSONA

El sentido clásico[47] de esta palabra se circunscribía al ámbito jurídico y significaba «sujeto de derecho legal».

44 Idem. p. 498.
45 Idem, p. 428.
46 Idem, p. 429.
47 Idem, p. 54.

Para el cristiano[48] esta palabra también sirve para atribuir una dotación al sujeto, pero en este caso esa dotación es de latentes poderes espirituales, no materiales, activables por el Verbo residente en el mismo hombre, y en virtud del cual, puede participar de la naturaleza divina. Con lo cual, el hombre se hace inmortal e inmune a la destrucción intelectual y moral del hombre natural.

PROPIEDAD

Es uno de los pilares de la civilización clásica como tal, por cuanto es la base de las relaciones humanas, de los derechos y los deberes, tanto públicos como privados. Además, su función era la de asegurar la independencia y permitir cualquiera de las alternativas de una sociedad bien ordenada, que en opinión de Cicerón no eran otras que: *«la inactividad sin pérdida de la propia posición y la actividad exenta de riesgo»*. Es tanta su importancia, que Cicerón no ve otro fin al Estado que su protección, al menos, eso se deduce de la lectura del siguiente párrafo: *«El primer cuidado de los que tienen a su cargo la dirección de los negocios públicos, será cerciorarse de que cada cual se vea asegurado en sus posesiones, y de que no se produzca, por parte del gobierno, invasión alguna del derecho privado... Tal es, realmente, la razón por la cual Estados y Repúblicas fueron creados. Porque aunque la propia naturaleza induzca a los hombres a congregarse, sin embargo, por la esperanza de proteger lo suyo buscaron ellos el amparo de las ciudades»*[49].

Por su parte el cristianismo[50] dirá por boca de Agustín, que todo lo que hay en la faz de la tierra (agua, alimentos, ganado, etc.) es proporcionado por la providencia para proveer a la humanidad de forma apropiada para la vida mortal. Y como tal, es de todos y no es de nadie, aunque el apasionado afán materialista y egoísta lleva al hombre a adueñarse de los mismos y a explotarlos en pos de su propio beneficio. Por ello para Agustín, la propiedad, cualquiera que sea la forma que ésta adopte, se convierte en inmutable fundamento de la relaciones humanas, destinada a desviar y pervertir conceptos como los de la personalidad, el matrimonio y la familia, a la vez que crea un ideal de independencia y aislamiento, el aislamiento de la propia suficiencia económica y moral.

VALORES

El clasicismo[51] defendía valores individualistas y egoístas, germen únicamente de perpetua desavenencia en su lucha por los *«honores, purpurae y fasces»*.

El cristianismo[52] en cambio defendía valores altruistas, comunitarios y sociales capaces de crear una sociedad de ayuda mutua. Defiende también la fraternidad universal frente al imperialismo competitivo propio del clasicismo.

---

48 Idem, p. 363.
49 Idem, p. 54.
50 Idem, pp. 477-478.
51 Idem, pp. 194-195.
52 Idem, pp. 194-195.

VERDAD

Es y ha sido uno de los mayores interrogantes de la filosofía desde sus orígenes, ya que los filósofos se han interesado siempre por los grandes enigmas de la humanidad: Dios, el alma, el mundo, la naturaleza de las cosas, el conocimiento, ... Pues bien, es en la respuesta a esos interrogantes y en el método empleado para confeccionarla donde discreparán mundo clásico y cristianismo. Para los primeros es la razón la única que puede acercarse a esos interrogantes, una razón pura y separada de la parte sensual del hombre, tal y como apuntara Julio Cesar: *«...como verdad aprehendida a la fría luz de la razón, libre de odio y amor, ira y piedad, pasiones que ofuscan la mente»*[53].

Para los cristianos en cambio, ese ideal clásico de verdad se revela como herético, es decir, como resultado de una arbitraria preferencia o elección, como una construcción ideada por el hombre en su afán de «hacerse uno mismo su propia verdad», de justificar su conducta por medio de conceptos racionales a los que se manifiesta ciega y obstinada adherencia. Aunque, según Cochrane, ello no significa que sea totalmente inútil, sino que goza de una cierta validez, pero limitada a una convencionalidad de la que ella misma es también fruto. Con lo cual, como verdad, su valor es meramente utilitario o pragmático, y teñido de una relatividad de la que, como «inventivo», no puede sustraerse. En cambio, como ideal de conocimiento, éste es, humanamente hablando, imposible y absurdo, ya que, como Agustín[54] insiste en afirmar, no puede haber conocimiento sin sentimiento, ni sentimiento sin conocimiento. Siendo con la integración de ambas, la única forma de conseguir una verdad cuyo valor sea esencial y creador: el de la verdad divina.

VIRTUDES

Las virtudes propias de la antigüedad clásica, son todo un conjunto de cualidades personales que ensalzan al individuo portador de las mismas por encima de sus iguales y como miembro de una comunidad o grupo civilizado. Son un objetivo o una tendencia idealizada a la que pretenden aproximarse todos los miembros de esa comunidad o grupo y como contraposición a la barbarie. La significación misma que estas cualidades representaban, sufrió algunos cambios y evoluciones en el seno del mismo período clásico. De forma que no es raro que la visión del valor o fortaleza sea distinta en la Hélade o la primera Roma, donde tal cualidad era relativa a la virtud física, que en la Roma de Cicerón, donde esta virtud era entendida como moral. Con todo, en una y otra época ensalzan al hombre de cualidades elevadas, al superhombre. Siendo las más importantes de estas virtudes: la sabiduría, la justicia, el valor o la fortaleza y la templanza.

Posteriormente, con el cristianismo, y dado el cambio de valores que éste representa, las virtudes dejarán de ser ese elemento avalador de la excelencia individual y de la preeminencia de unos hombres sobre otros; pasando a designar cualidades altruistas, comunitarias y sociales. Así, no es raro que Lactancio[55] vea la virtud en la hospitalidad, en la redención de los cautivos, en la defensa de las viudas, en el cuidado de los enfermos, y en el enterramiento de los

53 Idem, p. 491.
54 Idem, p. 492.
55 Ídem, p. 196.

extranjeros y menesterosos. Pero también las virtudes clásicas tienen cabida en el seno del cristianismo, de hecho, según Vogt[56], para los cristianos de los siglos IV y V la elocuencia forma parte de las virtudes inherentes a un hombre destacado. No obstante, la mayoría de las veces, dichas virtudes clásicas eran adoptadas con un sentido diferente, de tal forma que, el mismo principio que encaminado a la persecución de fines mundanos causa confusión moral y ruina, es concebido por ejemplo por Agustín[57], como rindiendo la fuerza motriz necesaria para la obtención de una paz creativa, que no es otra, que el interior reino de Dios. Así tenemos por ejemplo que la *templanza*, pasará a ser vista como el amor que se entrega por completo a aquello que es amado; la *fortaleza* como el amor que tolera fácilmente todas las cosas por causa de aquello que se ama; la *justicia* como el amor que sirve sólo a la persona amada y que prevalece con rectitud; y la *prudencia*, como el amor que elige sagazmente aquellas cosas que le favorecen en detrimento de las que le perjudican.

6. CONCLUSIONES

Aparte de la constatada metamorfosis acaecida en el pensamiento y acción del hombre tardo antiguo, parece claro que Cochrane consigue hacernos ver el clasicismo como ese particular sistema de vida, capaz de cubrir con éxito las necesidades, anhelos y esperanzas humanas, tanto a nivel individual como social, en un momento y lugar determinados de la historia y como contraposición a la vida salvaje, desordenada y bárbara. Un sistema que, lejos de ser definitivo, estaba sujeto al cambio y al devenir. Procesos que no contemplaba ni consideraba y que, cuando sucedieron, provocaron todo un desajuste en el mismo que condujo a su colapso y destrucción. Ello supondrá la adopción de otro sistema de vida, basado en el cristianismo, y capaz de superar las deficiencias del anterior. Un sistema que, al ser aún imperfecto, precisará de un esfuerzo de integración y síntesis del que surgirá un nuevo y definitivo orden, capaz de conseguir la realización humana en el plano individual y social.

Pero además, con la plasmación y apuesta por semejantes evidencias, Cochrane también deja constancia de una parte de su pensamiento personal, por más que su pretendida intención sea la neutralidad expositiva. Un pensamiento que se revela partidario precisamente del proceso, el devenir y el dinamismo; en detrimento del carácter estático del ser. Cosa que permite situarle tras la estela de la corriente idealista surgida de la filosofía kantiana, de la que Hegel es uno de sus mayores exponentes, y que tan hondas resonancias dejó en las corrientes de pensamiento posteriores, caso, por ejemplo, del personalismo.

Así, y teniendo en cuenta semejantes influencias, no es raro que su planteamiento responda a una lógica aceptable, si no fuera por la enmarañada y amorfa exposición capitular que dificulta su captación. Una exposición que, si bien es fecunda y rica en la plasmación de hechos históricos (útiles para una adecuada contextualización teórica) en las dos primeras partes de la obra, es muy superficial y eminentemente teórica en la tercera. Una parte en la que creo debería haber sido más explícito y prolífico, al menos como en las anteriores, dada la culminación y superación que supone con respecto a las otras dos, y dada también la curiosa y singular pervivencia de muchos restos clásicos en el seno de un estado abiertamente declarado como

---

56 VOGT, J.: *La decadencia de Roma. Metamorfosis de la cultura antigua, 200-500*; Ediciones Guadarrama, Madrid 1981. p. 256.

57 COCHRANE, C.N.: *Cristianismo...*, p. 337.

católico. Y es que, la realidad que percibe el hombre tardo antiguo, es harto más compleja y rica que la simple metamorfosis plasmada por Cochrane, por cuanto supone la pervivencia, introducción e interrelación de múltiples factores y variables pertenecientes a ambos sistemas de vida. Que ello es así, lo demuestra el hecho de que en el año 408, estando ya consolidado el cristianismo como religión de Estado, se mantuviera el «*Templum annonae*» en aquellos santuarios paganos que cuidaban del bienestar público, como por ejemplo el *hieron* de Cibeles en Pesinunte[58]. O el perseverante afán de predicadores y gobernantes en erradicar las prácticas paganas, constatado en actas y edictos por ellos proclamados, y llevadas a cabo en fechas tan avanzadas como finales del siglo séptimo[59]. Cosa que demuestra que, en el proceso de cristianización, el paganismo pervivió durante algún tiempo, y que la preeminencia del credo cristiano no supuso una brusca desaparición de la tradición pagana.

No obstante, y en honor a la verdad, es importante resaltar el hecho de que Cochrane abandona en algunas ocasiones, esa concepción un tanto simplista en el tránsito del clasicismo al cristianismo, como cuando constata las diversas formas de comprensión-asimilación de la nueva religión, diciendo que *«para considerable número de gentes que no gustan de pensar y sí de seguir las directivas del emperador, se trataba nada más que de sustituir a Júpiter por Cristo, al sacrificio por la Eucaristía, al taurobolium por el bautismo, pretendiendo para sí mismos que todo lo demás seguía igual. Pero para los incapaces de contentarse con una vida de flagrante incongruencia, tal solución era imposible, suponiendo para ellos una renuncia a todos los valores naturales, incluso aquellos referidos a las más sencillas satisfacciones de la vida normal»*[60].

Con todo, salvo algunas excepciones como ésta, Cochrane no profundiza en esta compleja interrelación de cosmovisiones, valores, costumbres, etc. que supone el hecho histórico como tal. Pasando por alto connotaciones tan importantes, como por ejemplo, el hecho de que el cristianismo distaba mucho de esa novedad y frescura en sus preceptos[61] que pretende darnos a entender Cochrane, sino que gran parte de ellos, o bien eran adoptados de otros cultos, o bien eran incorporados de la amplia tradición o usos sociales. Un ejemplo de esto puede verse en el vocabulario, el cual, ante la carencia de términos con los que definir las nuevas concepciones teológicas, doctrinales, litúrgicas, etc.; se apropió de la terminología que circulaba en el ambiente religioso contemporáneo al que, al mismo tiempo se iba amoldando, ya que tenía que convivir precisamente en ese entorno al que había de ofrecer soluciones novedosas. Y al igual que el vocabulario, se pueden observar otros muchos ejemplos[62] en la simbología, los rituales, el sistema de creencias, etc.; susceptibles de catalogar al cristianismo como un híbrido de la realidad y ambiente del momento.

Otra evidencia similar, y muy interesante en este sentido, la aporta Jaeger en su «*Cristianismo primitivo y paideia griega*», donde resalta la importancia que tuvo el mundo griego superviviente de la época helenística, en la expansión y conformación del cristianismo. Un cristianismo

---

58 ALVAR, Jaime y otros: *Cristianismo primitivo y religiones mistéricas*, Ediciones Cátedra, Madrid 1995, p. 531.

59 CAMERON, A.: *El mundo mediterráneo en la antigüedad tardía, 395-600*; Editorial Crítica, Barcelona 1998, pp. 156-157.

60 COCHRANE, C.N.: *Cristianismo...*; pp. 246-247.

61 En tal sentido, es interesante el comentario de Celso por el que encuentra trivial la ética cristiana, pues *«no contiene doctrina alguna que impresione o sea nueva»*. Citado por DODDS, E.R.: «*Paganos y cristianos...*», p. 158.

62 ALVAR, J. y otros: «*Cristianismo primitivo...*»; pp. 518-528.

que, al beneficiarse de la difusión del idioma griego en la parte oriental del imperio romano, incluyendo aquí a gran parte del pueblo judío, se apropió también de muchas de las construcciones mentales características de la *paideia* griega, como por ejemplo la utilización de tópicos empleados en el discurso retórico, y que servían para dar fuerza y consistencia a la propia argumentación. Así, apunta Jaeger[63], un topos negativo como: *«Envidia y contienda han asolado grandes ciudades y arrancado de raíz grandes naciones»*; podía adoptar la forma de una figura retórica llamada «*amplificatio*», por medio de la cual, el orador mostraba que el asunto del que estaba hablando había sido, con frecuencia, la causa de grandes males. Una fórmula empleada por San Clemente Romano y San Pablo, entre otros, y que, junto a otras muchas, iban dirigidas a un auditorio que las comprendía y también las utilizaba. De ahí la evidencia de semejante influencia.

Una influencia que, bien de forma directa a través de los judíos helenizados, o bien de forma indirecta a través de la pervivencia de las diferentes disciplinas griegas en el sistema educativo romano que llegaron y formaron a hombres como Agustín, conformó el pensamiento cristiano de forma tal que, como dice Marrou, se puede decir existe una uniforme continuidad entre la antigüedad y la edad media: *«c´est un même effort humain qui s´est perpétué et qui fonde l´unité de notre civilisation méditerranéenne, occidentale...»*[64].

7. BIBLIOGRAFÍA CONSULTADA

ALVAR, J. y otros: «*Cristianismo primitivo y religiones mistéricas*»; Editorial Cátedra, Madrid 1995.

CAMERON, A.: «*El mundo mediterráneo en la antigüedad tardía*»; Editorial Crítica, Barcelona 1998.

DODDS, E.R.: «*Paganos y cristianos en una época de angustia*»; Ediciones Cristiandad, Madrid 1975.

GARCÍA-JUNCEDA, J.A.: «*La cultura cristiana y San Agustín*»; Editorial Cincel, Madrid 1987.

JAEGER, W.: «*Paideia: los ideales de la cultura griega*»; Editorial Fondo de Cultura Económica, Madrid 1993.

JAEGER, W.: «*Cristianismo primitivo y paideia griega*»; Editorial Fondo de Cultura Económica, Madrid 1995.

MARROU, H.I.: «*Saint Agustín et la fin de la culture antique*»; E. de Boccard, Paris 1938.

MOUNIER, E.: «*Manifiesto al servicio del personalismo*»; Ed. Taurus, Madrid 1976.

RABADE, S. y otros: «*Historia de la filosofía*»; Editorial G. del Toro, Madrid 1982.

SPENGLER, O.: «*La decadencia de occidente. Bosquejo de una morfología de la historia universal*»; Editorial Espasa-Calpe, Madrid 1976.

VOGT, J.: «*La decadencia de Roma. Metamorfosis de la cultura antigua, 200-500*»; Ediciones Guadarrama, Madrid 1981.

63 JAEGER, W.: *Cristianismo primitivo y paideia griega*; Fondo de Cultura Económica, México 1980, pp. 27-30.

64 MARROU H.I.: *Saint Agustín et la fin de la culture antique*; E. de Boccard, Paris 1938, p. 543.

ANEXO I

TERMINOLOGÍA CON LA QUE ABARCA LOS ÁMBITOS DE:

COSMOS	***NATURALEZA***
DIOS/ES	
ALMA	CUERPO
SUJETO	OBJETO
ETERNO	TEMPORAL
RAZÓN	SENTIDOS
ESPÍRITUAL	CARNAL
MENTE	CUERPO
MUNDO IDEAL	MUNDO MATERIAL
SUBSTANCIAL	CONTINGENTE
FORMA	MATERIA
INMUTABLE	MUTABLE
FORTUNA	**VIRTUD**

HOMBRE

ALMA	CUERPO

ANEXO II

TERMINOLOGÍA CON LA QUE ABARCA EL ÁMBITO DE:

DIOS

PRINCIPIO CREADOR Y MOTOR
BIEN SOBERANO
SABIDURÍA
FELICIDAD
VERDAD

LA TRINIDAD

PADRE	HIJO	ESPÍRITU
ESENCIA	SABIDURÍA	PODER
ESENCIA	ORDEN	CONOCIMIENTO
SER	NATURALEZA	CONCIENCIA
VERDAD	BELLEZA	BONDAD

EL HOMBRE

CUERPO	ALMA	VOLUNTAD
EXISTENCIA	CONOCIMIENTO	VOLUNTAD
SER	INTELIGENCIA	PROPÓSITO
SENSIBLE	PERCEPTORA	AMOR

ANEXO III

ANÁLISIS COMPARATIVO DE ALGUNOS TÉRMINOS QUE SUFREN UN CAMBIO CONCEPTUAL EN EL TRÁNSITO DEL CLASICISMO AL CRISTIANISMO:

	CLASICISMO	CRISTIANISMO
APOTEOSIS	Susceptible sólo al héroe o al superhombre, y dependiente de la inherente virtud.	Susceptible a todos los que creyesen en Cristo, y alcanzable por una ley superior a la de la naturaleza.
ARCHÉ O PRINCIPIO	Dos tendencias: para la materialista el Arché eran ciertos elementos de la naturaleza; y para la idealista, una serie de ideas de las que se derivaba el mundo.	El Arché del que todo deriva es Dios, y la forma de llevarlo a término es a través de la Trinidad.
BIEN	Según las dos tendencias materialista e idealista, el bien se encontraba en la vida de acción o en la vida de pensamiento respectivamente.	El bien es la vida eterna, consistente en el conocimiento y amor de Dios como principio del propio ser.
CIENCIA Y SABIDURÍA	Su objetivo era lo universal y necesario, y su ideal la pura razón operando in vacuo.	Esta sabiduría cristiana, es independiente de la ciencia y suple además las deficiencias de ésta. En ella se considera que no puede haber sentimiento sin conocimiento, ni conocimiento sin sentimiento.
ESTADO	Era un fin en sí mismo, la culminación y signo distintivo de la civilización frente a la barbarie.	Dejaba de ser visto como la finalidad última de toda forma de asociación humana, para devenir en mero instrumento regulador de las relaciones del hombre exterior. Siendo el tipo ideal de comunidad, aquella que fuese universal y creyente en Cristo.
ÉTICA	Pérdida de aquellas actitudes comunitarias y cohesivas propias de los primeros tiempos, en pos del vicio y la corrupción.	La ley del amor es ofrecida como doctrina de salvación al individuo y, a través de éste, a un mundo hecho podredumbre y desintegración.
FE Y RAZÓN	La mutua incompatibilidad venía de la concepción y significación misma de ambos conceptos, según la cual no se trataba más que un conflicto entre la ciencia y la superstición.	Mutuamente interdependientes, ya que la sola razón es insuficiente para alcanzar la verdad, que es Dios mismo. Por ello, se hace necesario un complemento, una garantía de fiabilidad, que es la fe. De tal forma que, si bien la creencia precede al saber, éste, por su parte, descubre la verdad.
FELICIDAD	La felicidad estaba fundamentada casi exclusivamente en la satisfacción de la parte orgánica o natural del hombre, cosa que llevaba a su máxima expresión con la civilización.	Veía al hombre como alma encarnada, siendo el verdadero orden humano a la vez orgánico y espiritual, esto es, vida ordenada y salvación del ser viviente. En la satisfacción de ambas se hallaba la felicidad.
HISTORIA	Presenta una evolución desde el mero relato en forma poética de Homero, hasta investigación sobre la conducta de los hombres, ya sea individual o colectivamente, procurando un cuerpo de útiles generalizaciones llevada a cabo por Tucídides, y donde la contingencia, el hado o la fortuna, constituían un agente de la misma, tan importante, como la voluntad o virtud humana. Además, dejando de lado el carácter y significación únicos de cada evento histórico, tenía la creencia de una interminable reiteración de situaciones «típicas». Concepción que recibe el nombre de «teoría de los ciclos».	La «teoría de los ciclos» negaba el mensaje cristiano para la salvación de los hombres representado en la noción del «saeculum», considerado, desde su principio hasta su fin, como continuo y progresivo descelamiento del principio creador y motor. Según esto, y para Agustín, la historia no consiste en una serie de patrones repetidos sino que marca un avance efectivo, aunque vacilante, hacia una meta final, que como tal, tiene principio, medio y fin.

	CLASICISMO	CRISTIANISMO
ORDEN Y MOVIMIENTO	El hombre clásico no concebía más que el principio del orden. Un orden que sólo abarcaba la lógica de lo objetivo, material y corpóreo; dejando lo contingente, el cambio, el movimiento y todo aquello que escapaba a la lógica objetiva, en manos de dioses, demiurgos, hado, suerte o circunstancias, en una palabra, en lo que denominaban fortuna.	Al ver al hombre como reflejo de Dios, y por tanto, trino como Él, hacía del orden y del movimiento una condición intrínseca y propia de la naturaleza humana. Ello encuentra ejemplificación en que la percepción espacio-temporal (elementos componentes del movimiento) es relativa y propia de cada individuo, conformando una "ley" particular e interior que lo activa y distingue del resto de individuos: *"somos lo que somos por la ley interior de nuestro ser".*
PERSONA	El sentido clásico de esta palabra se circunscribía al ámbito jurídico y significaba "sujeto de derecho legal"	También sirve para atribuir una dotación al sujeto, pero en este caso esa dotación es de latentes poderes espirituales, no materiales, activables por el Verbo residente en el mismo hombre, y en virtud del cual, puede participar de la naturaleza divina. Con lo cual, el hombre se hace inmortal e inmune a la destrucción intelectual y moral del hombre natural.
PROPIEDAD	Es uno de los pilares de la civilización clásica como tal, por cuanto es la base de las relaciones humanas, de los derechos y los deberes, tanto públicos como privados.	Por su parte el cristianismo dirá por boca de Agustín, que todo lo que hay en la faz de la tierra (agua, alimentos, ganado, etc.) es proporcionado por la providencia para proveer a la humanidad de forma apropiada para la vida mortal. Y como tal, es de todos y no es de nadie, aunque el apasionado afán materialista y egoísta lleva al hombre a adueñarse de los mismos y a explotarlos en pos de su propio beneficio.
VALORES	Defendía valores individualistas y egoístas, germen únicamente de perpetua desavenencia en su lucha por los "honores, purpurae y fasces".	Defendía valores altruistas, comunitarios y sociales capaces de crear una sociedad de ayuda mutua. También la fraternidad universal frente al imperialismo competitivo propio del clasicismo.
VERDAD	Es y ha sido uno de los mayores interrogantes de la filosofía desde sus orígenes, ya que los filósofos se han interesado siempre por los grandes enigmas de la humanidad: Dios, el alma, el mundo, la naturaleza de las cosas, el conocimiento, etc. Para su discernimiento el clasicismo abogaba exclusivamente por la razón pura.	El cristianismo, por boca de Agustín, considera que no puede haber conocimiento sin sentimiento ni sentimiento sin conocimiento. Siendo con la integración de ambas, la única forma de conseguir una verdad cuyo valor sea esencial y creador: el de la verdad divina.
VIRTUDES	Ensalzan al hombre de cualidades elevadas, al superhombre. Siendo las más importantes de estas virtudes: la sabiduría, la justicia, el valor o la fortaleza y la templanza.	Dejarán de ser ese elemento avalador de la excelencia individual y de la preeminencia de unos hombres sobre otros; pasando a designar cualidades altruistas, comunitarias y sociales.

ANTONIO NAVARRO HERNÁNDEZ

La exégesis como instrumento de creación cultural. El testimonio de las obras de Gregorio de Elbira, **Antig. crist. (Murcia) XVII, 2000, pp. 401-408**

HENRI DE LUBAC, S.J. (1896-1991)

JOSÉ ANTONIO MOLINA GÓMEZ

I. VIDA[1]

Henri Marie-Joseph Sornier de Lubac nació el 20 de febrero de 1896 en Cambrai, en el seno de una familia numerosa, de arraigada tradición católica, y origen noble, pero modesta. El joven Lubac demostrará aptitud hacia los estudios de teología. Tras el paréntesis que supone para él la primera guerra mundial (en la que combatió y fue verido varias veces), volvió a los estudios teológicos que se había visto obligado a interrumpir y a su preparación religiosa. Primero en el Seminarium Orense, en Ore Place (Inglaterra), después en Lyon-Fourvière. Finalmente será ordenado sacerdote el 22 de agosto de 1927. En Lyon es nombrado profesor de Teología en la Facultad Católica, allí se reúnen un grupo importante de colaboradores como son Hans Urs von Balthasar, Jean Daniélou, y Henri Bouillard. En 1938 publica su primera gran obra: *Catholicisme. Les aspects sociaux du dogme*. Comienza a demostrar un interés claro por los escritores cristianos anteriores a santo Tomás y su obra, por ello, funda en 1942 con Jean Daniélou y Claude Mondésert las *Sources Chretiennes*, llevando a cabo una gran labor editando las obras de los Padres de la Iglesia.

La segunda guerra mundial y la ocupación alemana implican a Lubac en la resistencia intelectual entre los años 1940-1944, años en los que funda con otros teólologos los *Cahiers du témoignage chrétien*, y colabora en la redacción de la llamada *Déclaration Chaine*, en la que se

---

1 Aproximaciones biográficas en DEMOMENT, A., «Lubac, (Henri-Marie-Joseph Sonnier de)», en *Catholicisme hier, aujord'hui, demain. Encyclópedie publiée sous la direction du Centre Interdiscipoinaire des Facultés catholiques de Lille*, VII, Paris 1975, pp. 1208-1211; CHANTRAINE, G., «Lubac, Henri Marie-Joseph Sonnier de (1896-1991)», en MÜLLER, G. (dtor.) *Theologische Realenzykopädie*, XXI, Berlín 1991, pp. 471-473; MONDIN, B., «De Lubac, Henri», en la obra del mismo, *Dizionario dei teologi*, Edizioni Studio Domenicano, pp. 206-214; y últimamente la biografía escrita por RUSSO, A., *Henri de Lubac*, Edizioni san Paolo, Milano 1994, con abundante bibliografía.

recuerda el compromiso de la Iglesia contra el antisemitismo. Los años de la guerra le sirvieron además para madurar una obra donde se censuraba, desde un humanismo cristiano contrario al totalitarismo, los excesos de una confianza desmedida en el hombre: *Le drame de l'humanisme athée*, en 1944.

En 1946 publicará *Surnaturel*. Esta obra y la actividad intelectual de los profesores de Lyon fueron censuradas por el poder eclesiástico a través de la encíclica *Humani generis* de Pío XII, donde se condenan los intentos modernizadores y se acusa a los «nuevos» teólogos (Lubac así como sus compañeros de Lyon) de revisionistas, bajo la calificación de «*Nouvelle Teologie*»[2]. Hasta 1960 Lubac estuvo apartado de la actividad docente y señalado dentro de la Iglesia como «revisionista», pero su obra no carecía de simpatizantes. En 1960 vino a formar parte de la convocatoria para la preparación del concilio Vaticano II. El Padre de Lubac quedó de esta manera rehabilitado, e incluso fue nombrado Cardenal en 1983 por Juan Pablo II, con quien tenía amistad[3]. A su muerte en el 4 de septiembre de 1991 era considerado uno de los modernizadores de la Iglesia.

II. ESTUDIO DE LAS OBRAS

Lúbac, teólogo católico

En la primera gran obra de Lúbac, *Catholecisme*, *Les aspects sociaux du dogme* del año 1938, el jesuita francés estudia los aspectos esenciales del dogma desde una triple dimensión: social, histórica, e interior-trascendente. Su segunda obra teológica importante es *Surnaturel*, publicada en 1946, y que desató una violenta polémica, el libro que estudia la noción de lo sobrenatural, fue considerado como una muestra típica de las tendencias «modernizantes» de la *Nouvelle théologie*. La noción de lo sobrenatural volvió a ser discutida por él en otras dos obras del año 1965: *Le mystère surnaturel*, y *Augustinisme et théologie moderne*, obras donde además trata la idea de misterio en teología, desarrollado como consecuencia de sus lecturas constantes de los Padres griegos, de Orígenes y del Ps.Dionisio, en este sentido hay que destacar sus *Paradoxes*, y las *Nouveaux paradoxes*, del año 1959. Trató en varios libros el misterio de la Iglesia, su dimensión sacramental, de magisterio, y maternal, así como la situación de la misma en su contexto y en relación con los problemas de su tiempo, problemas que siempre le interesaron, como lo demuestra su preocupación por la obra de Teilhard de Chardin, y sus estudios sobre el «drama» del ateísmo[4].

---

2 HOFFMANN-AXTHELM, D., *Anschauung und Begriff. Zur historischen Einordnung von 'Nouvelle Théologie' und 'Existentialer Theologie'*, Chr.Kaiser Verlag, Múnich 1973; WINLING, R., «Nouvelle Théologie», en MÜLLER, G., (dtor.) *Theologische Realenzyklopädie*, vol. XXIV, 668-675, Berlín 1994, con bibliografía.

3 Lubac había prologado el libro de Karol Wojtyla *Amor y responsabilidad: estudio de moral sexual*, en Razón y Fe, Madrid, 1978.

4 Comoquiera que no es intención de este trabajo abordar la obra de Lubac desde la pura teología, remitimos a la bibliografía pertinente, BURKE, D.J., *The prophetic Mission of Henri de Lubac, Catholic* University of America, Washington 1967; SALES, M., *Der Mensch und die Gottesidee bei Henri de Lubac*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1978; SCHACKERS, H., *Kirche als Sakrament und Mutter*, Frankfurt am Mein 1979; FIGURA, M., *Der Anruf der Gnade. Über die Beziehung des Menschen zu Gott nach Henri de Luchab*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1979; ETEROVIC, N., *Cristianesimo e religioni seconde Henri de Lubac*, Città Nuova, Roma 1981; NEGRI, G.M., *Henri de Lubac. Una teologia spirituale*, Roma 1982; MAIER, E., *Einigung der Welt in Gott. Das Katholische bei Henri de Lubac*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1983; TRAPANI, G., *La visione dell'uomo nel dialgo di Henri de Lubac con gli umanesimi moderni*, P.U.G. Roma 1985; RUSSO, A., *Henri de Lubac: teologia e dogma nella storia. L'influsso di Bolonde*, Ed. Studium, Roma 1990.

Los Padres y la exégesis

Henri de Lubac demostró asimismo una honda preocupación histórica, que le llevo a estudiar a los santos Padres, la obra de Orígenes, de Joaquín de Fiore, de Proudhon, o de Teilhard de Chardin. El conjunto de su obra tiene una dimensión histórica no desdeñable. El estudio de los Padres de la Iglesia anteriores a santo Tomás, en un intento de reivindicar su valor histórico y doctrinal, así como su validez, cuajó con la fundación en 1942 de las *Sources Chretiennes*, cuyo primer volumen se publicó en 1943. La idea primitiva era ya que la traducción francesa debía confrontarse con el texto original, si en los primeros números no se hizo, no fue sino por la carestía derivada de la guerra. La colección fue vista en seguida como una especie de reacción contra los excesos de la teología escolástica imperante en la Iglesia. A la recogida y traducción de los Padres se añadían comentarios y estudios preliminares.

Sus estudios sobre la exégesis bíblica fueron notables. En 1947 publicó el artículo «Typologie et Allégorisme» sobre la exégesis patrística tipológica y alegórica que fue un clásico[5], en 1950 escribió su *Histoire et Esprit, l'intelligence de l'Écriture d'après Origène*, donde estudiaba a fondo la figura de Orígenes de Alejandría y su método exegético, sobre Orígenes se trató también en las ediciones de las *Sources Chretiennes*. Su gran obra en el terreno de la exégesis son los cuatro volúmenes de su *Exégèse Médiévale, les quatre sens de l'Écriture*, de 1959, obra ambiciosa por su erudición, sus dimensiones y por su planteamiento. Ya en su *Catolicismo*, escrito en 1938, demostró interés por la exégesis patrística de la Biblia, dedicando el capítulo VI a la interpretación bíblica bajo el título «Intelección espiritual de la Escritura a la luz de su carácter histórico y social»[6]. Parte de la base según la cual las realidades históricas han de comprenderse espiritualmente y que la salvación es por esencia social. La exégesis patrística es sobre todo espiritual, pero su mérito según Lubac está en que no necesita alterar la realidad histórica, porque el componente histórico del cristianismo es muy alto en comparación con el componente mítico del paganismo:

> *«Su* [el de los Padres] *misticismo, lejos de atenuar el carácter histórico y social de la religión de Israel, lo refuerza y lo profundiza. Entre ellos y los escritores que les precedieron se puede evidentemente poner de relieve buen número de analogías más o menos superficiales, comenzando por las del vocabulario: ¿No usaba ya san Pablo la palabra, tan equívoca, de 'alegoría'? Tales procedimientos de exégesis les vienen de los griegos, su explicación de tal o cual pasaje está tomada de los judíos, tal o cual punto de su doctrina 'simbolista' forma parte del patrimonio común de su siglo (...). Pero nos equivocaríamos enteramente si creyésemos con ello dar cuenta de la interpretación espiritual que el cristiano ofrece de la Biblia» (...) La historia, como la naturaleza y más que la naturaleza, era para ellos un lenguaje. Era ya la Palabra de Dios. Ahora bien, lo que siempre encontraban una y otra vez era un Misterio que debía realizarse, cumplirse histórica y socialmente, aunque siempre de un modo espiritual: el Misterio de Cristo y de su Iglesia*[7].

5 LUBAC, H. de, «Typologie et Allégorisme», en *RSR* 34 1947 180-226.

6 *Catolicismo. Aspectos sociales del dogma*, collección Ecclesia V, ed. Estela s.a., Barcelona 1963, pp. 118 y ss.

7 *Ibid*., pp. 120-122.

El hecho mesiánico es considerado por Lubac como el gran misterio que todavía no ha llegado a su consumación, de ahí que tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento haya un sentido profético. El primero como imagen de la realidad, el segundo como verdad definitiva, pero apenas desvelada, de esta manera los dos testamentos se explican mutuamente, porque además la prexistencia y transcendencia de Cristo subyace a ambos. El Nuevo Testamento revela al Antiguo y le confiere sentido y explicación, al tiempo que la Iglesia siempre ha sido vista prefiguradamente en la Escritura, en la predicación de los profetas y otros pasajes. El misterio de Cristo y la Iglesia han sido bien explicados en clave simbólica, porque el símbolo tiene valor explicativo. El simbolismo nunca está exento de realidad, sino más bien todo lo contrario. Las parábolas y los símbolos son la mejor forma de explicación:

> *«(...) los desarrollos alegóricos menos objetivos no son aquí los menos reveladores. Indican en qué dirección se orienta espontáneamente la 'analogía de la fe'. (...) Ya se trate, pues, del Antiguo Testamento, o del Evangelio y especialmente de las parábolas, la Tradición mantiene a la par un doble sentido místico, uno que apunta a los destinos colectivos del género humano, y otro a la historia íntima del alma. Así, en fin de cuentas, todo lo que nos dicela Escritura encuentra en cada uno de nostros su cumplimento»*[8]

Lubac devuelve el respeto a la exégesis alegórica y la considera como una forma normal de investigación, y de aproximación al Misterio, el símbolo tiene su valor moral y de conocimiento del Misterio. Como el propio Lubac explica:

> *«(...)l'allégorie y est toujours comprise comme le sens par lequel l'Écriture expose, ou comme l'operation par laquelle nous y déconvrons 'sacramenta Ecclesiae'»*[9]

Lubac sentirá predilección por la obra de Orígenes e intentará en su *Histoire et Esprit* una aproximación fiel al pensamiento del alejandrino, haciendo especial énfasis en la reafirmación del sentido espiritual, sin que ello suponga olvidar o ni muchos menos negar el sentido literal, de nuevo vemos en Orígenes la capacidad de abordar el Misterio a través del símbolo. La obra no dejó de tener su carácter reivindicativo y casi apologético de la obra de Orígenes, Lubac intentará mantener siempre la cuestión en sus justos límites:

> *«Nous n'avons pas cherché à 'défendre'Origène, m ais simplement à savoir ce que, en fait, il avait pensé et dit»*[10]

En la obra de Lubac seguimos el estudio de la exégesis bíblica de una manera reivindicativa, se trata del patriominio intelectual de los escritores cristianos, que hay que recuperar y que hay que conocer.

---

8 I*bid*. pp. 143-148.
9 LUBAC, H. de, *art. cit.* p. 193.
10 LUBAC, H. de, *Histoire et Esprit*, París 1950, p. 8

IV. HENRI DE LUBAC: RELACIÓN DE LAS OBRAS[11]

Catholecisme, Les aspects sociaux du dogme, Ed. du Cerf, París 1938; hay traducción española, *Catolicismo. Aspectos sociales del dogma*, collección Ecclesia V, ed. Estela s.a., Barcelona 1963.

Corpys mysticum, l' Eucharistie et l'Église au Moyen Âge, étude historique, serie *Théologie* 3, éd. Aubier-Montaigen, París 1944.

Le drame de l'humanisme athée, éd. Spes, París 1944; hay traducción española, *El drama del humanismo ateo*, ed. Epesa, Madrid 1949.

Proudhon et le christianisme, en *La condition humanie*, éd de Seuil, París 1945; existe traducción española, *Proudhon y el cristianismo*, Ed. Zyx, Madrid 1963.

*Surnaturel, études historique*s, en *Théologie*, 8, éd. Aubier-Montaigne, París 1946.

Le fondement théologique des missions, en *La sphére et la croix*, éd. du Seuil, París 1946.

Histoire et Esprit, l'intelligence de l'Écriture d'après Origène, en *Théologie*, 16, éd. Aubier-Montaigne, París 1950.

Affrontements mystiques, en *La sphère et la croix*, éd. du Seuil, París 1951.

Aspects du bouddhisme, en *La sphère el la croix*, éd. du Seuil, París 1951.

La recontre du bouddhisme et de l'Occident, en *Théologie*, 24, éd. Aubier-Motaigne, París 1952.

Méditation sur l'Église, en *Theólogie* 27, éd. Aubier-Motaigne, París 1953; existe traducción española, *Meditación sobre la Iglesia*, colección Veritas et Iustitia, 1958.

Amida, Aspects du bouddhisme II, éd. du Seuil, París 1955.

Sur les chemins de Dieu, éd. Aubier-Montaigne, París 1956.

Maurice BlOndel et Auguste Valensin, Correspondance commentée, 3 vol., Aubier, París 1957/65.

Exégèse Médiévale, les quatre sens de l'Écriture, ed. Aubier-Montaigne, París 1959.

Paradoxes. Nouveaux paradoxes., éd de Seuil, París 1959; con traducción española, *Paradojas y Nuevas paradojas*, Madrid, ediciones Península.

Auguste Valensin, textes et documents inédits, Aubier-Montaigne, París 1961.

La pensée religieuse du père Teilhard de Cardin, en *Le Signe*, éd. Fayard, París 1964.

Augustinisme et theólogie moderne, en *Théologie*, 63, éd. Aubier-Montaigne, París 1965.

Le mystère surnaturel, en *Théologie* 64, éd. Aubier-Montaigne, París 1965.

Blondel et Teilhard de Chardin. Correspondance commentée, Beauchesne, París 1965.

Teilhard missionnaire et apologiste, en Prière et vie, Toulouse 1966.

L'Écriture dans la tradition, éd. Aubier-Montaigne, París 1966.

Images de l'abbé Monchanin, éd. Aubier-Montaigne, París 1967.

Paradoxe et mystère de l'Église, éd. Aubier-Montaigne, París 1967.

L'Éternel féminin, étude sur un texte de Teilhard de Chardin. Teilhard et notre temps. éd. Aubier-Montaigne, París 1968.

Athéisme et sens de l'homme, une double requête de 'Gaudium et Spes', en *Foi vivante*, 67, éd du Cerf, Paris 1968; con traducción española, *Ateísmo y sentido del hombre*, ed. Euramérica s.a., Madrid 1969.

---

11 *Vid* VON BALTHASAR, H.U., *Henri de Lubac. Sein organisches Lebenswerk*, Johhanes Verlag, Einsiedeln 1976; Neufeld, K.H., & Sales, M., *Bibliographie Henri de Lubac sj 1925-1974*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1978; Mondin, B., loc. cit., pp. 206-207; y RUSSO, A., *op. cit.*, 229-231.

La foi chrétienne, essai sur la structure du Symbole des apôtres, éd. Aubier-Montaigne, París 1969; existe traducción española, *La fe cristiana, ensayo sobre la estructura del símbolo de los Apóstoles*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1988.
Les Églises particulières dans l'Église universelle. La maternité de l'Église. Le sacerdoces selin l'Écriture et la tradition, en Intelligence de la foi, éd. Aubier-Montaigne, París 1977; existe traducción española, *Las iglesias particulares en la Iglesia Universal*, ed. Sígueme, Salamanca 1974.
Pic de La Mirandole, Études et discussions. éd. Aubier-Montaigne, París 1974.
Claudel et Péguy, éd. Aubier Montaigen, París 1974.
Dieu se dit dans l'histoire, en *Foi vivante*, 159, éd. du Cerf, París 1974.
Teilhard posthume, réfexions et souvenirs, éd. Fayard, París 1977.
Recherches dans la foi, trois études sur Origène, sant Anselme et la philosophie chrétienne, en *Bibliothèque des Archives de la philosophie*, 27, Beauchesne, París 1979.
Petite catéchèse sur nature et grâce, Fayard, París 1980.
Trois jésuites nous parlent, Lethielleux, París 1980.
La postérité spirituelle de Joachim de Flore, 2 vol., en Le Sycomore, Lethielleux, Namur-Paris, 1979/1981; traducción española, *La posteridad espiritual de Joaquí de Fiore, I. de Joaquín a Schelling*, Ed. Encuentro, Madrid 1988.
Theólogies d'occasion, Desclée, París 1984.
G. Marcel et G.Gessard, Correspondance commentée, en Bibliothèque des Archives de philosophie, Beauchesne, París 1985.
Lettres d'Étinne Gilson à l'auteur, éd. du Cerf, París 1986.

V. EDICIÓN MILANESA DE LA OBRA COMPLETA

Merece la pena hacer mención aparte del esfuerzo editorial llevado a cabo en Milán desde 1977, bajo la iniciativa de *Jaca Book*, que contempla la publicación de las obras completas del Padre de Lubac en treinta y dos volúmenes, y en ocho secciones temáticas. Según el siguiente plan:

I.
El hombre ante Dios

Sulle vie di Dio
Il dramma dellumanesimo ateo
Proudohm e il cristianesimo
Paradossi e nuovi paradossi

II
La Fe

La fede cristiana. Saggio sulla struttura del Simbolo degli Apostoli.
Mistica e mistero cristiano

III
La Iglesia

Cattolicismo. Aspetti sociali del dogma
Meditazione sulla Chiesa
Paradosso e mistero della Chiesa
La chiese particolari nella Chiesa universale

IV
Lo sobrenatural

Il mistero del soprannaturale
Agostinismo e teologia mderna
Spirito e libertà
La rivelazione divina e il senso dell'uomo

V
La Escritura y Eucaristía

Corpus mysticum
Storia e spirito
Esegesis medievali I, II, III, IV.

VI
Budismo

Aspetti del buddismo
Buddismo e occidente

VII
Teilhard de Chardin

Il pensiero di Teilhard de Chardin
Teilhard missionario e apologeta
L'eterno femminino
Blondel e Teilhard

VIII
Monografías

La posterità spirituale de Gioacchino da Fiore I, II
L'alba incompiuta del rinascimento: Picco della Mirandola

IX
Varia

Resistenza cristiana all’antisemitismo, ricordi 1940-1944
Memora intorno alle mie opere
Varia